



Geschichte

der

Philosophie

von

D. Wilhelm Gottlieb Tennemann

Außerordentlichem Professor der Philosophie auf der Universität zu Jena, der Churfürstlich Mainzischen Akademie nützlicher Wissenschaften zu Erfurt Mitgliede und der lateinischen Gesellschaft zu Jena Ehrenmitgliede.

Dritter Band.

Leipzig,

bei Johann Ambrosius Barth

1801.

Vorrede.

Der dritte Band sollte, nach meinem Willen, die zweite Periode der Geschichte der Philosophie beschließen, und also den Rest des zweiten Hauptstücks enthalten. Ich mußte aber diesen Vorsatz aufgeben, wenn er nicht zu einer unverhältnißmäßigen Stärke anwachsen sollte. Er enthält daher nur die Geschichte der Aristotelischen und Epikureischen Philosophie. Ich hätte über beide leicht noch einmal so viel Bogen schreiben können, wenn ich der Versuchung hätte nachgeben wollen, alles das aufzunehmen, was sich über diese Männer und ihre Nachfolger, über ihre Schriften und Philosopheme sagen ließ, oder diejenigen Materialien meiner Geschichte einzuverleiben, welche neuere Geschichtschreiber und Geschichtforscher darüber verarbeitet haben. Allein diese Weitläuftigkeit schien mir nicht zweckmäßig, noch eine solche Benutzung fremder Arbeiten redlich. Die Geschichte der Philosophie hat ihre Grenzen, und nur von der bestimmten Festhaltung derselben kann eine planmäßige Bearbeitung derselben erwartet werden. Eine ausführliche Analyse des Ideengangs philosophischer

Schriften, oder weitläuftige Auszüge aus denselben können in anderer Rücksicht interessant seyn; für die Geschichte der Philosophie aber ist dieses Verfahren nicht zweckmäßig, und man müßte befürchten, wenn man auch nur bei den originalen Geisteswerken dieses beobachten wollte, das Ganze zu einem solchen Umfange anzuschwellen, daß dem Leser alle Lust vergehen würde, sich durchzuarbeiten. Es ist schon genug, wenn sie die Principien und ihre Anwendung mit gehöriger Deutlichkeit heraushebt, und das übrige Detail dem eigenen Studium der Leser überläßt.

Bei der Menge von Schriften, welche über beide Philosophen und ihre Behauptungen in ältern und neuern Zeiten erschienen sind, würde es eine unbillige und übertriebene Foderung an einen Geschichtschreiber seyn, das alles selbst zu durchlesen. Er würde selbst, wenn auch die meisten, was nicht der gewöhnliche Fall zu seyn pflegt, mit Einsicht geschrieben wären, durch die Verschiedenheit der Ansichten nur irre geführt werden, und nie zu einem festen Standpuncte kommen. Ich habe daher zwar einige der besten Schriften dieser Art, vorzüglich Hrn. Tiedemann's und Buhle's benutzt; allein die Hauptsache blieb immerfort diese, die Philosophie des Aristoteles, so wie des Epikurs, aus der Quelle selbst, das ist aus ihren oder andern authentischen Schriften darzustellen, und dabei keiner Ansicht zu folgen, als derjenigen, welche sich mir aus diesem Studium selbst dargeboten hatte. Ist mein Forschen nicht ganz vergeblich gewesen, ist es mir gelungen, in den Geist ihrer Philosophie

losophie einzudringen, so findet der Leser eine deutliche, unverfälschte Darstellung der Principien und vornehmsten Resultate, die eine leichte Uebersicht verstattet, und dennoch, ungeachtet aller Kürze, vielleicht besser als alle dickleibigen Commentarien denjenigen zu Hülfe kommt, welche noch eines Führers bei ihrem eigenen Studium bedürfen. Aus diesem Grunde habe ich auch höchst selten die so vielfältig abweichenden Meinungen und Erklärungen über einzelne Lehrsätze angeführt, oder sie einer Prüfung unterworfen. Die Geschichte würde sonst zur Polemik und zu einer Weitläufigkeit gezwungen worden seyn, daß die Geschichte der Aristotelischen Philosophie allein mehr als einen Band würde angefüllt haben. Eine solche Ausführlichkeit kann nur bei der geschichtlichen Behandlung einzelner Lehren und Behauptungen auf eine lehrreiche und interessante Art angewendet werden, nicht aber bei der Geschichte einer Wissenschaft von solchem Umfange, als die Geschichte der Philosophie ist. Ich konnte mich auch um so eher dieser Mühe überhoben glauben, da ich alle Sorgfalt darauf gewendet habe, die Philosophie so rein und unverfälscht aus den Quellen darzustellen, als nur immer möglich war, und diejenigen Leser, welche ein Interesse daran finden, andere Darstellungen leicht mit dieser vergleichen können.

Diejenigen Leser, welche in diesem Bande viel Neues suchen, werden vielleicht ihre Rechnung nicht ganz finden. Denn bei so vielfältig von gelehrten und scharfsinnigen Männern bearbeiteten Systemen,

 wie

wie dies mit dem des Aristoteles und Epikurs der Fall ist, kann eine neue Untersuchung aus den Quellen nicht die Ausbeute geben, als bei weniger erforschten Theilen der Geschichte. Indessen ist doch auch manches vielleicht zum erstenmal aufgefunden, gewiß aber Mehreres aus einem andern Gesichtspuncte dargestellt und mehr berichtiget worden, wie schon eine Vergleichung des hier gegebenen Abrisses der Aristotelischen Philosophie mit der Bearbeitung ebenderselben in dem Lehrbuche des Herrn Buhle ausweisen wird. Es dürfte nicht schwer fallen, ein Verzeichniß von solchen Puncten hier zu liefern, wenn hier der Ort dazu wäre; ich überlasse dieses einsichtsvollen Recensenten, wenn sie es etwa der Mühe werth halten sollten, in das Detail des Einzelnen und Vergleichungen mit andern Schriften der Art einzugehen, welches freilich nicht so leicht ist, als einige den Inhalt und die Beschaffenheit des Werkes im allgemeinen betreffende Bemerkungen, so wie sie sich beim Durchblättern darbieten, hinzuwerfen.

Der vierte Band wird das Stoische System in seiner ursprünglichen Gestalt und eine Uebersicht des zweiten Zeitraums enthalten, welche die Resultate der vorhergehenden Forschungen darlegen, und die Fortschritte der Philosophie als Wissenschaft, die Cultur ihrer einzelnen Theile, und die aus allem dem hervorgehende Richtung des philosophirenden Geistes ins Licht setzen wird. Durch solche, das Ganze eines Zeitraums umfassende Bemerkungen kann die Geschichte einer Wissenschaft erst das werden,

den, was sie seyn soll. Auch wird diese Uebersicht zugleich als Einleitung in die folgende Periode, womit sich der vierte Band schließen wird, den Leser auf den Standpunct setzen, auf welchem die folgende, sehr abweichende Art zu philosophiren betrachtet und beurtheilt werden muß.

Jena, im März 1801.

Der Verfasser.

Inhalt.

Inhalt.

Zweites Hauptstück.

Zweite Periode.

von

Sokrates bis Zeno.

Zweites Hauptstück.

Siebenter Abschnitt.

Schüler des Plato.

Unter der großen Menge von Schülern, welche Plato in dem langen Zeitraum, daß er in der Akademie lehrte, gebildet hatte, zeichneten sich mehrere durch ihren gebildeten Charakter und durch wissenschaftliche Kenntnisse, keiner aber so sehr durch seinen philosophischen Geist, als Aristoteles aus. Wenn je einer Ansprüche machen konnte, der Nachfolger des Plato in der Akademie zu seyn, so war er es nach dem, was wir davon urtheilen können. Indessen zog Plato einen andern, den Speusipp vor. War es die Verwandschaft, welche seine Wahl bestimmte, oder der Umstand, daß dieser Schüler einer solchen Empfehlung zu seinem äussern Glücke bedürftig war, oder war es eine gewisse Abneigung gegen Aristoteles, die dieser mit oder ohne seine Schuld sich zugezogen hatte; kurz die Bewegungsgründe zu dieser anscheinenden Partheilichkeit lassen sich bey der Entfernung der Zeit und dem Mangel hinlänglicher Nachrichten nicht befriedigend entdecken. Vielleicht wünschte Plato sein Lehrsystem fortgepflanzt und ausgebreitet zu wissen, welcher Zweck freylich sicherer durch einen Schüler, wie Speusipp, der immer die größte Anhänglich-

keit für ihn bewiesen hatte, als durch den Aristoteles erreicht werden mußte.

Die Lehrer, welche von Plato an in der Akademie Philosophie lehrten, werden wie bekannt, unter dem Namen der Akademiker in der Geschichte angeführt. Schon in älteren Zeiten theilte man sie in mehrere Classen, ohne sie durch charakteristische Eigenthümlichkeiten gehörig von einander zu trennen [1]). Wir bleiben hier nur bey den Nachfolgern des Plato bis auf den Arcesilaus stehen, welche durch ihren eigenen Charakter von den folgenden getrennt werden müssen.

Im Ganzen kann man sagen, daß der Geist des Plato, der für die beiden wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit, Wissenschaft und Moralität als Anwendung der ersten auf das thätige Leben, gleiches Interesse vereinigte, sich auf seine Nachfolger fortpflanzte, und in der Akademie bis zum Arcesilaus erhielt. Die Akademie blieb, was sie unter Plato war, eine Bildungsanstalt für denkende Köpfe und gute Bürger, wie die bekannte Geschichte des Polemo beweiset. Eine andere Eigenthümlichkeit dieser Akademie bestehet darin, daß sie fast durchge-

1) Die ältern Schriftsteller nehmen bald zwei (wie Cicero) bald drei Akademien an, einige setzten noch dazu die vierte und fünfte. (Sextus Empir. Hypotyp. I. §. 220. Diog. Proem, §. 19. Cicero Academ. Quaest. I. c. 12.) Aber man siehet schon aus der Uneinigkeit, daß sie von keinem bestimmten Gesichtspunct ausgingen. Einige sehen mehr auf den Charakter ihrer Philosophie, ob er dogmatisch oder skeptisch war; diese nehmen nur zwei Academien, die alte und die neue an. Andere scheinen mehr auf den Zeitraum zu sehen, wie lange das Ansehen eines Lehrers gedauert habe. Beide Gesichtspuncte haben ihre Schwierigkeiten. Sie gehen uns nichts weiter an.

gehends Platos System treu blieben [2]). Das Ansehen des Stifters, der außer seinen Talenten zum Philosophiren auch noch die Gabe der Wohlredenheit und einer eindringenden Beredsamkeit im hohen Grade vereinigte, und sich noch dazu durch seinen Charakter ehrwürdig gemacht hatte, brachte bei Männern, die zwar auch denkende Köpfe, doch nicht vom ersten, sondern nur vom zweiten Range waren, natürlich eine gewisse Anhänglichkeit an ihren Lehrer hervor, welche machte, daß man von den Hauptsätzen seines Systems sich nicht zu entfernen wagte. Wirklich finden wir auch bei Speusipp und Xenokrates nur wenige Sätze ausgezeichnet, welche höchstens in dem Ausdruck von Platonischen Sätzen abweichen, wenigstens ganz in dem Geiste der Platonischen Philosophie gedacht sind. Wahrscheinlich blieben auch bei diesen noch die αγϱαφα δογματα der Leitfaden des Unterrichts, und die esoterische Philosophie wurde für alle, außer den wirklichen Schülern, als ein Geheimniß bewahret.

Natürlich läßt sich von Männern dieser Art wenig Ausbeute für die Philosophie als Wissenschaft erwarten. Ihre zahlreichen Schriften können daher für ihre Zeitgenossen immer schätzbare Geisteswerke gewesen seyn, (wie z. B. auch Aristoteles die Schriften des Speusipp um einen ziem-

 lich

2) Zwar versichert Cicero de Oratore III. c. 18. Speusipp und Xenokrates hätten sich in keinem bedeutenden Puncte vom Aristoteles entfernt. Allein auf die feinern Unterscheidungen zweier Systeme, verstehet sich dieser Schriftsteller nicht immer, und wenn man weiß, daß er eine Identität zwischen Plato und Aristoteles behauptet Academic. Quaest. I. c. 4. so wird man sich nicht wundern, wenn er diese Identität auch auf Platos Schüler ausdehnte. Man vergleiche auch Simplicius Com. in Physica Arist. p. 32. b.

lich hohen Preis soll gekauft haben [3]). Epoche haben sie aber für die Wissenschaft gleich denen ihres Lehrers oder Mitschülers nicht gemacht, und ihr Verlust ist nur in der Hinsicht zu bedauern, daß sie ohne Zweifel viele Aufschlüsse über die Philosophie des Plato und auch wohl des Aristoteles, so wie überhaupt über den wissenschaftlichen Charakter ihrer Zeit werden in sich gefaßt haben.

Hieraus bestimmt sich schon von selbst die Stelle, welche die ersten Nachfolger des Plato in einer Geschichte der Philosophie einnehmen können und dürfen. Sie werden nur um des folgenden willen erwähnt. Um ihren Einfluß auf einige spätere Begebenheiten bemerklich zu machen, wird eine kurze allgemeine Schilderung von der Art und Weise, wie sie sich mit der Philosophie beschäftigten, hinreichend seyn. Mehr kann man aus Mangel an historischen Daten auch nicht wohl geben.

Wenn wir also voraussetzen, daß die nächsten Nachfolger des Plato sein System als Grundlage ihres Denkens und ihres Lehrens gebrauchten, so lassen sich ihre Beschäftigungen auf folgende Puncte zurückführen.

I. Plato hatte mit gutem Erfolge angefangen, die Wissenschaften nach Verschiedenheit der Erkenntnißquellen und ihres wissenschaftlichen Gehalts zu classificiren; er hatte die Philosophie als die höchste Wissenschaft von allen andern empirischen Erkenntnissen geschieden, zugleich aber auch durch Aufsuchung ihrer wechselseitigen Verhältnisse mit ihnen in Verbindung gesetzt. Die Abtheilung der Philosophie in drei große Hauptfächer war von ihm wo nicht vollendet, doch vorbereitet. Speusipp und Xenokrates gingen auf diesem Wege weiter. Der er-

3) Gellius Noct. Attic. III. c. 17. Diogenes Laert. IV. §. 5.

ersie verfertigte eine Art von Encyklopädie, worin er alle Beziehungen, wodurch alle Wissenschaften in ein großes System verbunden werden, entwickelte [4]). Der zweite führte die Eintheilung der Philosophie in die Dialektik, Physik und Ethik, noch weiter fort, oder trug sie doch zuerst bestimmter und deutlicher in Schriften vor [5]). Nach welchen Grundsätzen Xenokrates dabei verfuhr, wie er den Begriff und den Umfang dieser drei Theile bestimmte, inwiefern also diese Grenzbestimmung mit der des Aristoteles übereinstimmte, läßt sich bey allem Mangel von bestimmten Nachrichten nicht mit Gewißheit angeben.

II. Alle drei philosophischen Wissenschaften bearbeiteten sie in Schriften, welche theils das Ganze, theils spe-

4) Diogenes IV. §. 2. ὄτος πρωτος (καθα Φησι Διοδωρος εν απομνημονευματων πρωτω) εν τοις μαθημασι εθεασατο το κοινον και συνῳκειωσε καθοσον ην δυνατον αλληλοις. Das vieldeutige Wort μαθημα läßt hier noch eine Unbestimmtheit, ob nehmlich wissenschaftliche Kenntnisse überhaupt oder mathematische im engern Sinn zu verstehen sind. Wir tragen aber kein Bedenken, es im weitern Sinne zu erklären. Denn die Verwandschaft mathematischer Wissenschaften ist so einleuchtend, daß wenn Speusipp nichts weiter als dieses entdeckt hätte, es nicht als etwas besonderes verdiente angemerkt zu werden. Wenn wir nicht irren, so ist Diogenes IV. §. 5. angeführte Schrift διαλογοι των περι την πραγματειαν ὁμοιων X. diejenige, worinn Speusipp diese Encyklopädie aufstellte, und dieser Titel scheint unsere Erklärung zu bestätigen.

5) Sextus Empiricus adverſ. Mathem. VII. §. 16. Cicero Academ. Quaeſt. I. c. 4.

specielle Theile derselben zum Gegenstande hatten, wie aus dem Verzeichniß derselben beim Diogenes erhellet.

III. Alles ihr Philosophiren scheint keinen andern Zweck gehabt zu haben, als die weitere Entwickelung, Erläuterung, Begründung und Erweiterung des Systems ihres Lehrers [6]). Es ist zu unserm Zweck hinlänglich, wenn wir dieses von den beiden ersten Akademikern durch Anführung der wenigen Lehrsätze, deren die Schriftsteller erwähnt haben, beweisen.

Speusipp.

Sein Räsonnement über das Kriterium des Wahren, welches Sextus anführt, beweiset, daß er die Grundsätze des Plato deutlicher entwickelte. (Vergl. 2. B. S. 309. 312.) Er unterschied die Objekte der reinen Vernunft und der Erfahrung. Das Kriterium für die Wahrheiten der Vernunft ist die wissenschaftliche Vernunft, und für Erfahrungsgegenstände Erfahrung, verbunden mit Wissenschaft, das ist, **Verbindung der Anschauung mit Begriffen** [7]).

Plato

6) **Cicero Academ.** Qu. I. c. 9. Speusippus autem et Xenocrates, qui primi Platonis rationem auctoritatemque susceperant, et post hos Polemo, et Craetes unaque Crantor in academia congregati, diligenter ea, quae a superioribus acceperant, tuebantur.

7) **Sextus Empiricus aduersus Mathematic.** VII. §. 145. *των μεν νοητων κριτηριον ελεξεν ειναι τον επιςημονικον λογον. των δε αισθητων την επιςημονικην αισθησιν, επιςημονικην δε αισθησιν ὑπειληφε καθεςαναι την μεταλαμβανουσαν της κατα τον λογον αληθειας.*

Plato behauptete, daß zum Philosophiren eine vollständige Zergliederung der Begriffe erforderlich sey, bis man ihre einfachen Merkmale entdecke. Einen Versuch dieser Art machte Speusipp; er entwickelte eine Reihe von Begriffen, bestimmte ihre wesentlichen Merkmale (ȣσιας) und ihre Prinzipe (αρχας) [8]. Eine Folge dieser Zergliederung war es, daß er manche Begriffe, welche durch den Sprachgebrauch des Plato leicht für identisch angesehen werden konnten, schärfer unterschied; so zeigte er z. B., daß Intelligenz mit der Einheit und Vollkommenheit (το αγαθον) nicht identisch, sondern von eigner Natur sey [9].

Den Ursprung der Welt erklärte er wie Plato (Vergleichen 2. B. S. 413. seq. 427.) daß zwar alle Materie und Elemente der Naturkörper von Ewigkeit aber in einem chaotischen Zustande gewesen, und durch Hülfe einer Intelligenz zu einem regelmäßigen Ganzen geordnet werden. Zum Beweise dieser Hypothese berufte er sich auf die Organisation der Thiere und Pflanzen, bei denen die Grundstoffe zwar Ursachen sind, die Vollkommenheit aber nicht bei diesen, sondern an dem Product, das aus ihnen gebildet wird, anzutreffen ist [10]. Das Wesen, welches diese

8) Aristoteles Metaphysicor. ζ. c. 2. Σπευσιππος δε και πλειȣς ȣσιας απο τȣ ἑνος αρξαμενος και αρχας ἑκαϛης ȣσιας· αλλην μεν αριθμων, αλλην δε μεγεθων, επειτα ψυχης και τȣτον δη τον τροπον επεκτεινει τας ȣσιας.

9) Stobaeus Eclog. Physic. I. c. 3. p. 58. Σπευσιππος τον νȣν ȣτε τω ἑνι ȣτε τω αγαθω τον αυτον, ιδιοφυη δε.

10) Aristoteles Metaphysic. XII. c. 7. ὁσοι δε ὑπολαμβανȣσιν ὡςπερ ὁι Πυθαγορειοι και Σπευσιππος

Harmonie hervorgebracht hat und unveränderlich erhält, ist die Gottheit oder die Weltseele [11]).

Xenokrates.

Gleich dem Plato erklärte Xenokrates die Mathematik als unentbehrlich für das Studium der Philosophie

πος το αριϛον μη (wahrscheinlich η) καλλιϛον μη εν αρχῃ ειναι, δια το και των φυτων και των ζωων τας αρχας αιτια μεν ειναι, το δε καλον και το τελειον εν τοις εκ τȣτων, ȣκ ορθως οιονται. τὸ γαρ σπερμα εξ ἑτερων εϛι προτερον τελειων, και το πρωτον ȣ σπερμα εϛιν, αλλα το τελειον. Wenn man diese Stelle in der Beziehung nimmt, welche sie in dem Zusammenhange hat, so liegt nicht einmal der schiefe Gedanke darin, welche einige Gelehrte zu finden glaubten, daß die letzte intelligible Ursache der Welt (denn von der ist die Rede) nicht das vollkommenste Wesen sey, sondern das, was aus demselben gebildet worden, obgleich Aristoteles diese Erklärung durch die Beziehung auf das höchste Wesen veranlaßt hat. Allenfalls paßt die Erklärung, welche aus dieser Beziehung hervorgeht, auf die Pythagoräer aber nicht auf Speusippus Lehre, welcher, nachdem Plato die Gottheit als ein ausserweltliches Wesen durch eine Vernunftidee, die alles Sinnliche ausschließt, gedacht hatte, wohl nicht wieder zu der niedrigen Vorstellungsart eines Naturwesens zurückgegangen seyn wird. Ich kann also keinen andern Sinn darin finden, als den, welchen ich oben ausgedrückt habe. Auch das folgende stimmt alsdann damit überein.

11) Cicero Nat. Deor. I. c. 13. Nec multo secus Speusippus, Platonem avunculum subsequens, et vim quandam dicens, qua omnia regantur, eamque animalem, evellere ex animis conatur cognitionem deorum.

phie, und gleichsam für die Handhabe, an welcher man allein die letzte anfassen könne [12]).

In der speculativen Philosophie ist gar nichts Auszeichnendes von ihm aufbewahret worden. Alle Philosopheme, die wir von ihm wissen, sind Platonisch, nur mit dem Unterschiede, daß einige in die Terminologie der Pythagoräischen Philosophie eingekleidet sind. Hieher gehöret z. B. die Anwendung des Pythagoräischen Ausdrucks Monas und Dyas zur Bezeichnung der Gottheit und der Weltseele. Die Gottheit ist nehmlich die von allem Sinnlichen und Materiellen abgesonderte Intelligenz, die höchste Vernunft; die Weltseele aber ein der Gottheit untergeordnetes Wesen, welches die veränderliche Welt regieret, und in Verbindung mit ihr stehet. Das ursprüngliche Wesen bezeichnet also die Monas, insofern sie als das Princip aller Zahlen und Dinge betrachtet wurde; die Dyas aber ein abgeleitetes Wesen [13]). Man würde sich aber wahrscheinlich irren, wenn man die an diese Zeichen geknüpften Begriffe und Sätze in die Pythagoräische Philosophie übertragen wollte. Daß Xenokrates nur gewisse Ausdrücke aus der letzten entlehnte, erhellet aus der Erklärung der Seele: sie sey eine sich selbst bewegende Zahl [14]). Denn diesen Begriff brauchte er nicht in einer frem-

12) Plutarchus de vita morali (ed. Francof.) T. II. p. 452.

13) Stobaeus Ecl. Physic. p. 62. Χενοκρατης την μοναδα και την δυαδα θεους, την μεν ὡς αρρενα πατρος εχουσαν ταξιν, εν ουρανω βασιλευουσαν, ἡντινα προσαγορευει και Ζηνα, και περιττον, και νουν, ὁστις εστιν αυτω πρωτος θεος· την δε ὡς θηλειαν, μητρος θεων δικην, την ὑπο τον ουρανον ληξεως ἡγουμενην· ἡτις εστιν αυτω ψυχη του παντος.

14) Man sehe 1. B. S. 131.

fremden Philosophie aufzusuchen, da er schon in der Platonischen einheimisch war. Es läßt sich daher gar nicht behaupten, was einige Schriftsteller vorgeben, daß diese Akademiker Platonische und Pythagoräische Sätze mit einander vermischt haben.

Indessen siehet man aus dem Wenigen, was wir von seinem Philosophiren wissen, daß er doch auch mit einigem Nachdenken die Philosophie des Plato bearbeitete. So lehrte er deutlicher die Immaterialität der Seele [15]. So wie den Plato, so beschäftigte ihn auch die Widerlegung des eleatischen Systems. Aber man kann sich keinen ganz bestimmten Begriff von der Ansicht, welche Xenokrates von dieser Philosophie hatte, noch von der Art bilden, wie er sie zu widerlegen gedachte. Nur so viel erhellet daraus, daß er der Folgerung des Zeno, daß durch eine Theilung ins Unendliche die Körper zuletzt in Nichts aufgelößt werden müßten, (Man vergleiche 1. B. S. 204.) die Behauptung entgegen setzte: die Körper sind theilbar, aber nicht ins Unendliche, sondern man kommt zuletzt auf gewisse untheilbare Linien, Flächen und Grundkörper, die zwar als Quante theilbar, aber dem Begriffe nach untheilbar sind [16]. Eine Vorstellungsart, welche Aristoteles in

15) Cicero Acad. Quaest. II. c. 39. si simplex (animus) utrum sit ignis, an anima, an sanguis, an, ut Xenocrates, mens nullo corpore, quod intelligi quale sit vix potest.

16) Simplicius Com. in Phys. Aristot. p. 30. Οι δε περι Ξενοκρατην την μεν πρωτην ακολουθιαν ὑπειναι συνεχωρουν, τουτ' εστιν, ὁτι ει ἑν εστι το ον, και αδιαιρετον εσται. ου μην αδιαιρετον ειναι το ον· διο παλιν μηδε ἑν μονον το ον, αλλα πλειω· διαιρετον μεν τοι μη επ' απειρον ειναι, αλλ' εις ατομα τινα καταληγειν. ταυτα μεν τοι μη ατομα ειναι ὡς αμερη

in einer eignen Schrift (περι ατομων γραμμων) widerlegte.

Auch in dem Praktischen blieb Xenocrates seinem Lehrer treu. Die praktische Philosophie war ihm die Hauptsache, welches schon aus seinem Begriff von einem Philosophen erhellet, nach welchem nur derjenige ein ächter Philosoph ist, der aus eignem Entschlusse so handelt, wie andere aus Furcht vor den bürgerlichen Gesetzen handeln [17]). Mehrere Aussprüche, so wie sein ganzes Leben beweisen, daß er in diesem Sinne Philosoph zu seyn sich bestrebte. Ob er aber in der wissenschaftlichen Begründung und Ausführung der praktischen Philosophie weiter gegangen als Plato, ist noch zweifelhaft, wenigstens nicht sehr wahrscheinlich. Der Versuch, welchen Sextus anführt, den Satz: daß alles gut oder böse, oder weder gut noch böse sey, zu beweisen, zeigt zum wenigsten, daß er nicht über das analytische Denken hinaus ging [18]).

IV. Die Haupttendenz ihres Philosophirens scheint auf das Praktische zu gehen. Wenn auch unter den Schriften des Speusippus und Xenokrates viele, ja die meisten speculativen Inhalts sind, so darf man nicht vergessen, daß dieses eine nothwendige Folge von dem System ist, welchem sie folgen. Die Grundlage desselben ist theoretisch, aber die Tendenz praktisch. Da nun durch diese

ρη και ελαχιςα· αλλα το ποσον και την ὑλην τμητα και μερη εχοντα· τῳ δε ειδει ατομα και πρωτα, πρωτας τινας ὑποτιθεμενος ειναι γραμμας ατομες, και τα εκ τετων επιπεδα και ςερεα πρωτα.

17) Plutarchus de virtute morali, T. IX. ed. Hutten S. 406. ὁτι μονοι ποιεσι ἑκεσιως ἁ ποιεσιν ακοντως ὁι λοιποι δια νομον.

18) Sextus aduerſ. Mathemat. XI. §. 4. ſeq.

diese Hauptbeziehungen alle Theile innig zusammen hängen, so begreift man leicht, wie diese Männer, welche darauf ausgiengen, Grundsätze für das wirkliche Leben aufzustellen, dennoch viele speculative Materien bearbeiten konnten. Nirgends siehet man dieses deutlicher, als an der vom Alterthum außerordentlich hoch geschätzten Schrift des Crantor, worin er die Menschen über die mannichfaltigen Leiden des Lebens zu beruhigen sucht, und ganz von speculativen Sätzen des Plato, daß alles Unvollkommene in der Welt von der ursprünglichen Beschaffenheit der Materie abhänge, ausgehet, damit aber immer moralische Grundsätze verbindet, z. B. das einzige und beste Beruhigungsmittel bei allen Widerwärtigkeiten des Lebens, ist das Bewußtseyn, nichts verschuldet zu haben [19].

Aus dem Grunde hielt es auch Polemo für nöthig, vor dem Mißbrauch der Speculation vorzüglich einer eitlen pralenden Dialektik zu warnen. Man müsse, sagte er, seine Kraft an den Dingen üben, nicht an leeren Wortformeln, wodurch man den Schein von Wissen errege, während das Innere des Menschen mit sich selbst in Streit und Disharmonie begriffen sey [20].

Die

19) Plutarchus Consolat. ad Apollon. 7. B. S. 318. 322. 323. 349. το γαρ μη δι' ἀυτον κακως πραττειν ὁ μεν Κραντωρ Φησιν ȣ μικρον ειναι κȣφισμα προς τας τυχας.

20) Diogenes IV. §. 18. εΦασκε δε ὁ Πολεμων δειν εν τοις πραγμασι γυμναζεσθαι και μη εν τοις διαλεκτικοις θεωρημασι καθαπερ ἁρμονικον τι τεχνιον καταπιοντα και μελετησαντα· ὡς κατα μὲν την ερωτησιν θαυμαζεσθαι, κατα δε την διαθεσιν ἑαυτοις μαχεσθαι.

Die Mäßigung, die Entfernung von allen Uebertreibungen, welche diese Männer bei dem Vortrag des Platonischen Moralsystem beobachteten, gereicht ihnen zur grossen Ehre. Es beruhete auf der richtigen Kenntniß der Natur des Menschen als eines sinnlich-vernünftigen Wesens, und forderte daher die Unterordnung der Sinnlichkeit unter das Gesetz der Vernunft, aber keine Verleugnung und Unterdrückung derselben. Aus dem Grunde widersetzte sich **Crantor** der **Apathie** der **Stoiker**, welche als eine Uebertreibung der Platonischen Moral anzusehen ist. Ich kann, sagte er, denjenigen nicht beistimmen, welche die Unempfindlichkeit so sehr rühmen, welche weder möglich, noch der Vernunft angemessen ist. Es ist wünschenswerth nicht krank zu seyn; aber gesetzt, ich bin es, so möge mir nur nicht die Empfindung meines Zustandes fehlen. Sonst wird die Seele und der Körper in einen der Thierheit ähnlichen Zustand gerathen [21].

Polemo bediente sich einer neuen Formel, um das höchste Gut auszudrücken, nehmlich: **der Natur gemäß leben** [22], welche doch aber im Grunde nicht von

21) Cicero Tusculan. Quaest. III. c. 6. Minime inquit, assentior iis, qui istam nescio quam indolentiam, magnopere laudant: quae nec potest ulla esse, nec debet. Plutarch. Consolat. ad Apollon. p. 318. (ed. Hutten Vol. VII.) *μη γαρ νοσοιμεν· νοσησασι δε παρειη τις αισθησις, ειτ' ουν τεμνοιτο τι των ἡμετερων, ειτ' αποσπωτο. το γαρ ανωδυνον τουτο ουκ ανευ μεγαλων εγγινεται μισθων τῳ ανθρωπῳ. τεθηριωσθαι γαρ εικος, εκει μεν σωμα τοιουτον, ενταυθα δε ψυχην.*

22) Cicero Academicar. Quaest. IV. c. 42. honeste autem vivere, fruentem rebus iis, quas primas homini natura conciliet, et vetus academia cen-

von dem Geist der Platonischen Philosophie abweicht. Das höchste Gut ist nach Plato der gesunde, natürliche Zustand der Seele, wo alle Kräfte derselben in ihrem Wirkungskreise thätig sind, und unter der Leitung der Vernunft harmonisch wirken. Dieser Zustand ist Tugend und Glückseligkeit, oder das höchste Gut. Polemo konnte dieses durch die obige Formel sehr gut ausdrücken. Aber sie ist vieldeutig und erfordert eine genauere Bestimmung, welche Polemo, wie es scheint, nicht gab, weil sie für ihn als Platoniker einen bestimmten Sinn hatte. Die Stoiker nahmen diese Formel in ihr System aber mit verschiedenen Erklärungen auf.

V. Ihre Moralphilosophie stimmt auch in Ansehung der Principien mit der Platonischen überein. Sie gehen von dem Begriff des höchsten Gutes aus, unter welchem sie meistentheils das absolute Gut, die Tugend verstehen, welches zugleich die Bedingung jedes andern Guts ist. Daher stehet nach ihnen die Tugend und Glückseligkeit in einem Causalverhältniß. Jene ist die Vollkommenheit des Geistes, aus welcher die Glückseligkeit entspringt. Daher ist auch ohne Tugend kein äußerer Wohlstand möglich [23]). Die Rücksicht, welche sie

censuit (finem), vt indicant scripta Polemonis — et Aristoteles. De Finibus l. IV. c. 6. Cum enim superiores, e quibus planissime Polemo, secundum naturam vivere summum bonum esse dixissent, his verbis significari Stoici tria dicunt.

23) Clemens Alexandrin. Stromat. l. II. (p. 306. ed. Heinsi. Leiden 1616.) Σπευσιππος την ευδαιμονιαν φησιν ἑξιν ειναι τελειαν, εν τοις κατα φυσιν εχουσιν η ἑξιν αγαθων· ἡς δη καταστασεως ἁπαντας μεν ανθρωπους ορεξιν εχειν· στοχαζεσθαι δε τους αγαθους της αοχλησιας. ειεν δ' αν αἱ αρεται της ευδαι-

sie dabei auf Aristoteles Sittenlehre nehmen, ist unverkennbar. Nur wissen wir ihre Gründe nicht, denjenigen ausgenommen, welcher aus ihrem Begriffe von Tugend folgt.

VI. Im ganzen genommen ist also die Thätigkeit dieser Männer in Ansehung der Cultur der Wissenschaft von keiner großen Bedeutung gewesen, ungeachtet sie durch die Fortbildung der Platonischen Philosophie und durch die Vertheidigung derselben gegen andere Philosophen die Cultur des menschlichen Geistes, wo nicht befördert, doch nach ihren Kräften erhalten haben. Weit größer war das Verdienst des Aristoteles, von dem wir in dem folgenden Abschnitte handeln.

Achter Abschnitt.

Philosophie des Aristoteles.

Das philosophische System des Aristoteles verdient sowohl an sich, als wegen seines ausgebreiten Einflusses auf

δαιμονιας απεργαστικαι. Ξενοκρατης τε ὁ Χαλκηδονιος την ευδαιμονιαν αποδιδωσι κτησιν της οικειας αρετης και της ὑπηρετικης αυτῃ δυναμεως. ειτα ὡς μεν εν ᾡ γινεται, Φαινεται λεγων την ψυχην· ὡς δ' ὑφ' ὡν, τας αρετας· ὡς δ' εξ ὡν, ὡς μερων, τας καλας πραξεις και τας σπȣδαιας ἑξεις τε και διαθεσεις και κινησεις και σχεσεις· ὡς τȣτων ȣκ ανευ τα σωματικα και τα εκτος· ὁ γαρ Ξενοκρατȣς γνωριμος Πολεμων Φαινεται την ευδαιμονιαν αυταρκειαν ειναι βȣλομενος αγαθων παντων, η των πλειστων και μεγιστων· δογματιζει γ' ȣν χωρις μεν αρετης μηδεποτε αν ευδαιμονιαν ὑπαρχειν· διχα δε και των σωματικων και των εκτος την αρετην αυταρκη προς ευδαιμονιαν ειναι.

auf die Denkart späterer Jahrhunderte vorzügliche Aufmerksamkeit. Ein in seinem Grundrisse geordnetes Ganze, auf den Principien des Denkens gegründet, alle Theile der Natur umfassend, mit großem Scharfsinn entwickelt, stehet es in dem Alterthume einzig da. Der logische Verstandesgebrauch ist hier zum erstenmale vollständig entwickelt, die Grundsätze der Erfahrungserkenntniß aufgestellt, und die praktische Philosophie systematischer behandelt, diese Theile der Philosophie genauer von einander geschieden, die Begriffe und Sätze deutlicher entwickelt, und an bestimmte Ausdrücke gebunden. Ein System, das in spätern Jahrhunderten eine Herrschaft über die ganze Gelehrsamkeit erhielt, dessen Terminologie das äußere Gewand fast zu allen Wissenschaften in dem Mittelalter hergab, und die Hauptstütze alles Dogmatismus wurde. —

Je wichtiger und interessanter aber die vollständige Kenntniß dieser Philosophie ist, mit desto mehr Schwierigkeiten ist sie verknüpft. Diese betreffen theils das System selbst, theils die Quellen, woraus die Kenntniß desselben zu schöpfen ist, das ist, seine Schriften. Die letzten entspringen aus der Dunkelheit, den Lücken, dem Mangel an Zusammenhange, dem Widerspruch einzelner Gedanken, aus der eigenen Art sich auszudrücken; aus dem unvollkommenen Zustande, in welchem des Aristoteles Schriften auf uns gekommen sind; aus dem Mangel an sichern Merkmalen der Aechtheit, und aus dem Verlust mehrerer Schriften dieses Philosophen. Ein großer Theil der Schwierigkeiten der ersten Art würden nicht vorhanden seyn, wenn die letzten nicht da wären. Nur erst vor Kurzem hat man angefangen, diesen kritischen Untersuchungen, vorzüglich auch in näherer Beziehung auf seine Philosophie größere Aufmerksamkeit zu schenken. Aber bei allen verdienstlichen Bemühungen der Gelehrten ist noch sehr viel zu thun übrig, und selbst die Schicksale, welche die Aristotelischen Schriften bald nach seinem Tode betrafen, lassen kaum hoffen, daß

alles

alles entscheidend und vollständig werde ausgemacht werden.

Eine kritische Untersuchung, welche Bücher des Aristoteles ächt, welche unächt sind, würde uns hier zu weit führen. Sie ist hier auch aus dem Grunde weniger nothwendig, weil auch in denen, deren Aechtheit problematisch ist, dennoch mit wenigen Ausnahmen Aristotelische Gedanken vorkommen. Wir bemerken nur, daß wir die große Ethik und die Ethik an den Eudem für unächt, die Bücher der Metaphysik für problematisch, oder um uns bestimmter auszudrücken, die einzelnen Bücher für ächte, obgleich sehr verunstaltete Ueberreste des Aristotelischen Geistes, ihre Verbindung zu einem Ganzen aber für problematisch halten [1]).

Die Ursachen, welche die Einsicht in sein System erschweren, entspringen zum Theil schon aus der Beschaffenheit seiner uns überlieferten Schriften; zum Theil aber liegen sie doch auch in seiner Art zu philosophiren, insofern wir sie aus seinen Schriften kennen. Ungeachtet Aristoteles unter allen griechischen Philosophen derjenige ist, der am meisten systematisch und methodisch verfährt, so vermißt man doch sehr oft die Strenge der Methode, und er zeichnet sich oft eine vor, ohne sie vollständig zu befolgen. Er häuft oft Probleme über Probleme, ohne sie alle zu lösen; er mischt oft fremde Dinge ein, verweilt zu lange bei weniger wesentlichen. Seine große Belesenheit und Kenntniß der Behauptungen älterer Philosophen verwickelt ihn in zu viele Streitigkeiten und Widerlegungen. Was er giebt, ist oft nur eine Reihe von Beobachtungen und Reflexionen unter allgemeine Rubriken geordnet, ohne daß sie durch ei-

1) Man vergleiche vorzüglich die literarisch kritischen Bemerkungen über die Schriften des Aristoteles in Buhles Lehrbuch der Geschichte der Philosophie 2. Th. S. 315. seq.

einen strengen wissenschaftlichen Zusammenhang verknüpft und verarbeitet sind. Hierzu kommt nun noch seine eigene Terminologie und die nervöse, zu sehr zusammen gedrängte Darstellung seiner Gedanken.

Indessen wird durch alles dieses die Kenntniß seiner Philosophie schwer, aber nicht unmöglich gemacht. Die Principien, auf welchen sein Philosophiren sich gründet, die Gesichtspuncte, von denen er ausgieng, die Idee und Eintheilung der Philosophie nebst dem Inhalte und der Form, welche jeder einzelne Theil der Philosophie durch sein angestrengtes Denken erhielt, also überhaupt die Verdienste, welche er sich um die wissenschaftliche Bearbeitung der Philosophie überhaupt und einzelner Theile insbesondre erwarb, alles dies läßt sich mit ziemlicher Vollständigkeit und Gewißheit aus dem schätzbaren Nachlaß seiner Schriften erforschen und darstellen. Wenn man sich aber nicht bloß mit der Darstellung seines Systems begnüget, sondern noch die Frage aufwirft: Wie kam er zu diesem System? Schöpfte er die erste Idee desselben aus sich selbst, oder gieng sie aus der vergleichenden Betrachtung anderer Philosopheme hervor? durch welche stufenweise Ausbildung ging diese Idee hindurch, ehe sie zu dem Systeme wurde, welches seinen Schriften zum Grunde liegt? — so finden wir uns verlassen und weder in seinen Schriften, noch in der großen Menge neuerer und älterer Erläuterungsschriften bedeutende Data darüber mitgetheilt oder gesammlet. Es bleibt nichts anders übrig, als den Versuch zu machen, ob nicht theils durch Betrachtung seines philosophischen Geistes und seiner Manier zu philosophiren, theils auch durch die Nachforschung der Zeitfolge seiner Schriften einige Aufschlüsse über jene Probleme sich finden lassen, und auf diese Art derjenigen Foderung der Geschichte, welche bisher zu sehr ver-

nach-

nachläßiget worden ist, einigermaßen Genüge geleistet werden kann.

Erstes Kapitel.

Leben und Schriften des Aristoteles.

Aristoteles war in Stagirä einer Grenzstadt zwischen Macedonien und Thracien (Ol. 99, 1.) geboren, und stammte aus einem angesehenen Geschlechte. Sein Vater Nikomachus war Arzt und Vertrauter des Königs Amyntas von Macedonien. Nach dem frühzeitigen Tode seiner Eltern wurde er sorgfältig von einem gewissen Proxenus in Atarnä erzogen, und kam zu Anfang der 103. Olympiade nach Athen, wo er zwanzig Jahre den philosophischen Unterricht des Plato genoß, und von diesem Manne wegen seiner Wißbegierde und seines philosophischen Geistes vorzüglich geschätzt wurde. Als Plato gestorben war, begab sich Aristoteles mit Xenocrates zu dem Beherrscher von Atarnä Hermias; nach dessen traurigen Ende wurde er von dem macedonischen König Phillipp an seinen Hof als Erzieher des Alexanders (Ol. 109, 2) berufen. Als Alexander die Regierung angetreten hatte, lebte er einige Zeit zu Stagirä, begab sich darauf nach Athen, und lehrte daselbst Philosophie in dem Lyceum, von dessen Schattengängen (περιπατοις) seine Schule den Namen der Peripatetischen erhielt, dreizehn Jahre. Kurz vor seinem Tode war Aristoteles genöthiget Athen zu verlassen, um den Folgen einer Anklage wegen Verletzung der Religion auszuweichen, und starb zu Chalcis in Euböa (Ol. 114, 3.)

Dieses sind die Hauptbegebenheiten aus dem Leben des Aristoteles. Eine ausführlichere Geschichte derselben ist sehr wünschenswerth aber nicht möglich, so dürftig sind diese Data, welche man in dem ganzen Nachlaß griechischer

und römischer Schriftsteller zusammen lesen muß. Es sind nur wenige Begebenheiten, von denen man etwas mehr als die Wirklichkeit weiß. Es ist daher auch in der That schwer, jene trockene Skizze durch Betrachtungen über die Bildung seines Geistes zu beleben. Das Wenige Gewisse, was uns die Kunde des Alterthums in dieser Hinsicht darbietet, kommt auf folgendes zurück.

Die erste Richtung seines Geistes empfieng Aristoteles, wie es scheint, schon in seinem Hause. Da sein Vater die Arzneikunst nicht nur ausübte, sondern auch über Gegenstände dieser Kunst und der Naturkenntniß Schriften verfertiget hat, so wurde vermuthlich frühzeitig die Wißbegierde und die Neigung zum Studium der Natur geweckt und belebt. Denn gemeiniglich erbt die Lieblingsneigung auf die Kinder fort [1]).

So viel ist gewiß, daß Aristoteles eine unermüdliche Wißbegierde besaß, welcher seine Erziehung ohne Zweifel Nahrung und ihre bestimmte Richtung gegeben hat. Alle seine Schriften liefern Beweise von seiner großen Belesenheit in den alten Schriften. Schon als Schüler des Plato wurde er Vorleser (αναγνωςης) genannt [2]). In der That war es ein Glück für den Aristoteles, daß er in die Verbindung mit Plato kam. Denn dieser Philosoph hatte sich mit großen Kosten eine kleine Sammlung von philosophischen Schriften, welche seltener als die Werke der Dichter waren, angelegt, und sein Schüler mußte daher hier manches Neue finden, was zur Lectüre mehr reizte, und zur Bildung seines Geistes beytrug. Sein königlicher Zögling ver-

1) Suidas voce Νικομαχος.

2) Leben des Aristoteles vor dem Commentar des Ammonius über die Categorien des Aristoteles. και τοσαυτην ησκησεν επιμελειαν, ωςε τον Πλατωνα τον οικον τȣ Αριςοτελȣ οικον αναγνωςȣ καλειν.

verschaffte ihm in der Folge genug Hülfsmittel, um eine größere Bibliothek zu sammlen, als damals ein Privatmann ja selbst ein König besessen hatte [3]). Ein anderer großer Vortheil, welchen die Verbindung mit einem so mächtigen König dem Aristoteles verschaffte, war die Menge von Naturalien und andern Merkwürdigkeiten, mit deren Sammlung sich mehr als tausend Menschen auf Befehl des Alexanders beschäftigen mußten [4]). Aus diesem Schatz von Materialien, welchen nur die Macht eines Königs geben konnte, arbeitete Aristoteles die merkwürdigen naturhistorischen Schriften aus, welche noch jetzt zum Theil Beiträge zur Erweiterung der Naturkenntniß enthalten. Die Untersuchung des ganzen Thierreichs, die Beschreibung der äußern Gestalt, die Nahrung, Fortpflanzung und Eigenheiten einzelner Thiere, die Vergleichung unter einander, die Herleitung allgemeiner Resultate war gewiß eine Beschäftigung, welche die Uebung der verschiedenartigsten Geisteskräfte, des Beobachtungsgeistes, Scharfsinnes, des Abstractionsvermögens und der Beurtheilungskraft voraussetzte und beförderte, und eben diese Eigenschaften sind es, welche seine Schriften so interessant machen.

Und welche Bildung mußte nicht sein Geist in der Schule des geistreichen Plato finden, in welcher die Entwickelung und Uebung der Denkkraft Hauptzweck war. Ungeachtet beide Denker sehr verschiedene Gesichtspuncte hatten, und daher auch abweichende Systeme bildeten, so mußte doch der Unterricht und der Umgang des Plato sehr vortheilhaft für Aristoteles seyn. Würde er wohl zwanzig Jahr in dieser Verbindung geblieben seyn, wenn er nichts mehr zu lernen gefunden hätte? Schon die Vergleichung der Schriften beider Philosophen beweiset, wie viel Ideen Ari-

3) Gellius Noct. Att. III. c. 17.

4) Plinius Histor. natural. l. VIII. c. 16.

stoteles dem Plato zu verdanken hatte, nur daß er sie als Selbstdenker auf seine eigne Art bearbeitete. Man kann schon aus den Dialogen des Plato eine Art von Logik abstrahiren; aber wahrscheinlich enthielten davon seine Vorträge noch mehr. Es läßt sich also leicht denken, wie ein Jüngling, der schon von Natur Talente zum Denken mitbrachte, zum systematischen Denker durch einen Philosophen gebildet werden mußte, der mit Recht der Logik das systematische Denken als Hauptgeschäft anwies [5]. Ueberhaupt war die Richtung des Zeitalters zu Sokrates Zeiten dialektisch; die Sophisten hatten es schon sehr weit in der dialectischen Kunst gebracht. Es fehlte nur noch an dem Scharfsinn eines Denkers, um die Trugschlüsse, welche zwar blendeten, aber nicht überzeugten, ihrer Form nach zu untersuchen, und durch Aufdeckung derselben die wahren Regeln des Denkens heraus zu heben. Diese Entdeckung hatte Plato schon dadurch vorbereitet, daß er das Blendwerk der Trugschlüsse der Sophisten in einigen Dialogen durch andere ihnen nachgebildete bemerklich machte; man durfte nur einen Schritt weiter gehen, und man war der Form der Schlüsse auf der Spur. Diesen Schritt that nun Aristoteles, und daß er ihn that, ist bei einem so scharfsinnigen Denker nicht so zu verwundern, als wenn er ihn nicht gethan hätte.

Plato suchte die ersten Gründe der menschlichen Erkenntniß zu erforschen; er suchte sie aber nicht in dem

Sinn-

5) Plato Republ. l. VII. S. 173. μετα δε τουτον τον χρονον εκ των εικοσιν ετων όι προκριθεντες — τα τε χυδην μαθηματα παισιν έν τη παιδεια γενομενα, τουτοις συναπτεον εις συνοψιν οικειοτητος αλληλων των μαθηματων και της του οντος φυσεως· μονη νουν — ή τοιαυτη μαθησις βεβαιος εν όις αν εγγενηται. Και μεγιστη γε — πειρα διαλεκτικης φυσεως και μη.

Sinnlichen sondern Uebersinnlichen. In diesem zuweilen mystischen und zuweilen dichterischen Fluge konnte Aristoteles seinem Lehrer nicht folgen. Sein Geist gewöhnt an die Naturbetrachtung ging nicht über den Kreis der Erfahrung hinaus, außer nur um den letzten Grund der Veränderungen in der Natur zu entdecken. Bei dieser Denkungsart mußte nothwendig das Forschen nach Principien eine andere Richtung bei ihm als seinem Lehrer erhalten. Diese verschiedene Denkungsart hinderte aber keinesweges die Cultur seines Geistes, vielmehr war sie, wenn wir nicht irren, ein weit besseres Mittel die Denkkraft des Aristoteles zu entwickeln, zu üben und zu schärfen, als wenn er mit seinem Lehrer wie andere Schüler einerlei Ansicht, einerlei Principien und Denkungsart gehabt hätte. Denn selbst die Abweichung von seinem Lehrer mußte seinem Geiste nothwendig eine große Anstrengung auferlegen, und ihn immer in einer Art von Spannung erhalten, um seinem Lehrer nicht zu weit nachzustehen, so wie die beständige Vergleichung seiner Grundsätze mit denen seines Lehrers, die Bestreitung der letzten, und Vertheidigung der ersten eine große Gewandheit im Denken zur Folge hatte.

Wir haben hier vorausgesetzt, daß Aristoteles schon als Schüler andere Grundsätze gehabt habe, als sein Lehrer. Man könnte aber die Einwendung machen, ob er nicht erst späterhin auf sein System gekommen sey, nachdem er schon Platos System gefaßt hatte. Obgleich bei dem Mangel bestimmter Nachrichten, die eine Voraussetzung so wahrscheinlich wie die andere ist, so erhält doch die erste durch zwei Umstände, wo wir nicht irren, ein nicht geringes Uebergewicht. Einmal, daß Aristoteles, wie man mit Wahrscheinlichkeit annimmt, eine bestimmte Neigung zur Naturforschung mitbrachte; zweitens, daß er, wie sich aus allen noch vorhandenen Schriften ergiebt, nie Platos Ideenlehre richtig gefaßt hat. Wir wollen damit nicht sagen, daß

er sie hätte unbedingt annehmen sollen, dieses war von seinem nüchternen Verstande nicht zu erwarten; aber da er die Ideen in dem Sinne seines Lehrers nicht für Principien annehmen konnte, und sie daher bestritt, so konnte man doch mit Recht fodern, daß er den Geist des Plato richtig gefaßt habe, was er unter Idee verstehe, und in wiefern er sie für Principien halte. Und dieses, sollte man meynen, dürfte einem Schüler von solchen Talenten, wie Aristoteles besaß, der den Unterricht des Plato 20 Jahre benutzte, nicht schwer gefallen seyn. Nun finden wir das Gegentheil in allen Schriften, nicht etwa bloß in seiner Metaphysik, sondern auch in seiner Ethik, und man kann daher nicht die Einwendung machen, daß das Mißverständniß der Ideen etwa bloß in Schriften vorkomme, deren Aechtheit nicht bewiesen ist. Es lassen sich daher nur zwei Fälle denken, unter welchen dieses Phänomen denkbar ist. Aristoteles wollte entweder den Plato nicht verstehen, und verdrehte seine Ideenlehre absichtlich, oder er konnte ihn nicht verstehen. Es ist nicht schwer zu bestimmen, welcher von beiden Fällen mehr Wahrscheinlichkeit für sich habe. Hätte Aristoteles absichtlich seines Lehrers Behauptungen verdreht, um sie desto mehr bestreiten zu können, oder um nur zu widersprechen, so hätte er ein Mittel gewählt, welches keiner seiner Absichten entsprechen konnte, vielmehr zu seinem Nachtheil ausschlagen mußte. Wir wollen nicht einmal an seinen Charakter dabei denken. Also bleibt nur der Fall denkbar, daß er die Ideen nicht recht faßte, nicht als wenn es ihm dazu an Fähigkeit gefehlt hätte, sondern weil er, von einem entgegengesetzten Gesichtspuncte erfüllt, nicht in den Geist dieser Speculation eindringen konnte, und daher nicht regulative, sondern constitutive Principien sich unter den Ideen dachte.

Es ist bekannt, daß viele Schriftsteller behaupten, Plato und Aristoteles seyen nicht die besten Freunde

le gewesen [6]). Allein das Factum ist, wie sie es erzählen, nicht sehr wahrscheinlich, und die Ursachen, welche sie angeben, sind sehr ungereimt. Aber ungeachtet die Umstände von dem feindseligen Betragen des Aristoteles gar keinen Glauben verdienen, so lassen sie doch vermuthen, daß ihnen ein wahres Factum zum Grunde liegen müsse, — eine Vermuthung, welche schon dadurch bestätiget wird, daß Plato auch nicht ein einzigesmal des Aristoteles gedacht hat. Höchst wahrscheinlich herrschte zwischen beiden eine Art von Eifersucht und Abneigung, welche sich aus ihren entgegengesetzten Grundsätzen und Ansichten, vielleicht auch noch aus andern uns nicht mehr bekannten Ursachen erklären läßt. Auch große Männer sind zuweilen nicht von der Schwäche frei, daß sie partheilich für diejenigen eingenommen sind, welche ihrem Systeme ergeben sind, und die anders denkenden, ohne auf ihre übrigen Talente und Verdienste zu sehen, jenen nachsetzen. Auf die Art scheint auch Plato gehandelt zu haben, als er den Speusipp, nicht den Aristoteles, welcher dieser Stelle ungleich würdiger war, zu seinem Nachfolger bestimmte, vielleicht nur deswegen, weil der letzte in einigen Grundsätzen nicht mit ihm übereinstimmte, ungeachtet er sonst, wie wir gesehen haben, seine Talente und Vorzüge wohl kannte. Aber auch Aristoteles war von andern Fehlern nicht frei. Eine gewisse Eigenliebe und Stolz äußert sich da, wo er die Behauptungen älterer Denker anführt, und nicht immer läßt er diesen Gerechtigkeit genug widerfahren; vorzüglich aber spricht er in einem triumphirenden Tone über man-

6) Aelianus Var. Hist. l. III. c. 19. l. V. c. 9. Diogenes Laert. V. §. 2. Eusebius Praeparat. Evangel. XV. c. 2. Suidas voce Aristoxenus.

manche Behauptungen Platons, nachdem er sie nicht immer auf die richtigste Weise dargestellt hat. Da sich diese Manier in seinen Schriften befindet, die er doch wohl nicht ganz in jungen Jahren geschrieben hat, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß er in seiner Jugend bei größerer Lebhaftigkeit des Geistes und stärkerm Gefühl seiner Kräfte sich einer noch muthwilligern Laune überlassen habe. Auf diese Art läßt es sich wohl erklären, wie bei gegenseitiger Achtung in Rücksicht auf Talente des Geistes doch keine herzliche Neigung statt finden konnte.

Diese Ansicht stimmt mit unserer obigen Voraussetzung sehr gut überein, und ohne diese würde selbst kaum eine solche Abneigung denkbar seyn. Freilich läßt es sich nicht bestimmen, bis zu welchem Grade diese Disharmonie ging, oder wie weit Aristoteles den Widerspruch gegen seinen Lehrer trieb; ob er eigentlich nur dialektisch gegen Platos Sätze disputirte, ohne gerade ein anderes System dagegen geltend zu machen, oder ob er wirklich schon an dem Entwurfe zu seinem Systeme arbeitete.

Hätten wir über diesen Punct bestimmte Nachrichten, wüßten wir genau die Zeit anzugeben, in welcher seine Schriften aufgesetzt oder bekannt gemacht wurden, so würden wir im Stande seyn, die Entwickelung seines Geistes und die Ausbildung seines Systems mit gewisserem Tritt zu verfolgen. Allein wir müssen uns mit dem Versuch begnügen, die Aufeinanderfolge der Aristotelischen Schriften nur muthmaßlich zu bestimmen. Dazu können die Stellen dienen, in welchen Aristoteles auf seine übrigen Schriften verweiset.

Unter allen Schriften des Aristoteles ist die Metaphysik diejenige, in welcher er die mehresten andern Schriften citirt; die logischen Schriften enthalten hingegen die wenigsten Anführungen. In jenem Werke führt er die

Phy-

Physik, die Analytik, und Ethik an [7]. In dem letzten ist uns nur ein einziges Werk, nehmlich die Seelenlehre vorgekommen [8]. Diese Schrift scheint überhaupt eine der letzten zu seyn, welche Aristoteles geschrieben hat; denn sie wird nur in der Schrift περι ἑρμηνειας angeführt. In der Ethik, wo die Analytika citirt werden, hätte er sich an mehrern Stellen auf die Seelenlehre berufen können, wenn sie schon wäre geschrieben gewesen. Dagegen sagt er, die wissenschaftliche Kenntniß der Seele sey zu schwer und den gegenwärtigen Zwecken nicht angemessen; aber was man hiervon zu wissen brauche, sey in den exoterischen Schriften gesagt worden [9].

Daß die logischen Schriften, welche unter dem Namen des Organon zusammengefaßt werden, nicht zu einer Zeit, auch nicht in der Ordnung, wie sie in den Ausgaben auf einander folgen, geschrieben sind, ist schon an sich wahrscheinlich, und läßt sich auch ziemlich befriedigend aus dem Aristoteles selbst erweislich machen. Denn in den Analyticis verweist er auf die Topica, und in der Schrift περι ἑρμηνειας auf die Analytica [10]. Die Topica, mit welchen die Abhandlung von den sophistischen Trugschlüssen als ein Werk

7) Aristotel. Metaphysic. l. c. 1. 3. 4. VII. c. 12.

8) Aristotel. περι ἑρμηνειας. c. 1.

9) Aristotel. Ethica Nicomach. l. c. 13. το γαρ επι πλειον εξακριβȣν, εργωδεςερον ισως εςι των προκειμενων. λεγεται δε περι αυτης (ψυχης) και εν τοις εξωτερικοις λογοις αρκȣντως ενια.

10) Aristoteles Analyticor. prior. l. c. 1. περι ερμηνειας c. 10. 5.

Werk angesehen werden muß [11]), scheint also die erste Schrift zu seyn, welche Aristoteles geschrieben hat, und auf diese sind wahrscheinlich die andern logischen Abhandlungen in einigem Abstande gefolgt, in welchem er unterdessen Schriften von anderm Inhalte ausarbeitete. Das Aufsehen, welches die Sophisten gemacht hatten, war damals noch im frischen Andenken, der Eifer, mit welchem Plato gegen sie schrieb, verminderte ihr Ansehen in eben dem Verhältniß, als es das Interesse für die Untersuchung der Regeln des Denkens erhöhete. In den Spielereien, welche die Sophisten mit den Schlüssen trieben, fing der tief eindringende Blick ernsthafter Denker etwas Wichtigers zu ahnden an, und die Bildung in Platos Schule, seine Methode in Entwickelung der Wahrheiten, in logisch strenger Verfolgung und Verkettung der Gedanken bereitete natürlich die Entdeckung der Gesetze, nach welchen jeder gesunde Verstand denkt. Man findet in diesem Werke keine vollständige Theorie der Logik, obgleich die Grundsätze der-

11) Aristoteles de Sophist. Elenchis. c. 34. Zwar scheint unserer Annahme eine Stelle in der Schrift de Sophist. Elench. c. 2. (περι μεν ουν των διδασκαλικων και αποδεικτικων εν τοις Αναλυτικοις ειρηται· περι δε των διαλεκτικων και πειραστικων εν τοις προτερον· περι δε των αγωνιστικων και εριστικων νυν λεγωμεν) zu widersprechen. Allein sie ist höchst wahrscheinlich ein späterer Zusatz entweder vom Aristoteles selbst oder von einem andern. Denn da diese Schrift nur ein Theil der Topicorum ist, so muß es schon auffallen, daß Aristoteles in dem Anfange derselben, wo er ebenfalls die Begriffe von den verschiedenen Arten der Schlüsse entwickelt, in Ansehung der nothwendigen Schlüsse nicht auch auf die Analytica verweiset, wo man es eher erwartet hätte, als in der Mitte des Buches.

derselben allenthalben sichtbar daliegen, sondern vielmehr eine angewandte Logik und Anweisung zur Erfindung, Beurtheilung, Vertheidigung und Widerlegung gegebener Sätze, oder zum logischen Räsonnement und Disputiren. Aristoteles konnte dieses für die damalige Zeit wichtige Werk nicht schreiben, ohne schon in der Abstraction der logischen Regeln weit vorgerückt zu seyn, und wahrscheinlich führte ihn die Ausarbeitung desselben auf die Theorie des Schlüsse und der Wissenschaft, welche er in der Analytik vortrug. In dieser giebt er den Begriff von Urtheilen an, ohne die Theorie der Sätze weiter zu entwickeln, welche das Object einer eigenen Abhandlung *περι ἑρμηνειας* oder von Bezeichnung der Gedanken durch die Sprache ist. Die letzte Schrift unter den logischen ist wahrscheinlich die Abhandlung von den Categorien, oder den obersten Classenbegriffen, worunter alle Begriffe gehören, und von den Verhältnissen und Beziehungen dieser Begriffe zu einander, welches gleichsam die Elementarlehre der Theorie von den Urtheilen ausmacht. Der Aristotelische Geist nahm also den natürlichen Gang von dem Besondern zu dem Allgemeinen, von dem Verstandesgebrauch in concreto zu dem Verstandesgebrauch in abstracto.

Nicht so können wir seinen Gang in den speculativen Schriften verfolgen. Doch darf man nach dem obigen nicht ganz ohne Grund annehmen, daß er sich zuerst mit den allgemeinen Principien der Natur beschäftiget, dann zur Betrachtung besonderer Arten der Naturwesen übergegangen, und endlich mit der Untersuchung und Beschreibung organisch lebender Wesen geschlossen habe [12]. Die

Phy-

12) Aristoteles de partib. animal. I. c. 5. *επει δε περι εκεινων (sc. των θειων, των αγεννητων και αφθαρτων) διηλθομεν, λεγοντες το φαινομενον ἡμιν, λοιπον περι της ζωϊκης ειπειν.*

Physica sind wahrscheinlich die erste Schrift der Art. Die Hauptwissenschaft oder Metaphysik (πρωτη φιλοσοφια) wird zwar in derselben genannt, aber als ein noch nicht vollendetes Werk [13]. Man sollte glauben, die Metaphysik müsse eins der letzten Werke gewesen seyn; nicht allein weil der Gegenstand derselben das letzte Ziel aller Speculation ist, sondern auch weil es, so wie wir es haben, nicht vollendet und nicht so ausgearbeitet ist, als andere Werke. Indessen läßt sich doch daraus nichts beweisen, weil, wie wir schon oben bemerkt haben, die Bücher von der Seele doch noch später und wahrscheinlich erst nach einigen naturhistorischen Büchern geschrieben sind [14].

Die Moral ist eher geschrieben, als die Politik. Denn in dieser beruft er sich einigemal auf jene [15]. Wir

13) Aristotel. Physicor. I. c. 4. περι δε της κατα το ειδος αρχης, ποτερον μια η πολλαι, και τις η τινες εισι, δι' ακριβειας, της πρωτης Φιλοσοφιας εργον εςι διορισασθαι, ὡςε εις εκεινον τον καιρον αποκεισθω.

14) Aristoteles de gressu animalium c. 19. των μεν ϰν μεριων των τ' αλλων αυτων και των περι την πορειαν των ζωων και περι πασαν την κατα τοπον μεταβολην, τϰτον εχει τον τροπον. τϰτων δε διωρισμενων, εχομενον εςι θεωρησαι περι ψυχης. de motu animalium c. 11. περι μεν ϰν των μοριων ἑκαςϰ των ζωων, και περι ψυχης, ετι δε και περι αισθησεως και μνημης και ὑπνϰ, και της κοινης κινησεως, ειρηκαμεν τας αιτιας· λοιπον δε περι γενεσεως ειπειν.

15) Aristoteles Politicor. III. c. 12. VIII. c. 13.

[illegible] die Ethik an den Nikomachus. Die beiden andern ethischen Werke können nicht für ächt aristotelische Werke gehalten werden, da sie zum Theil offenbar Auszüge aus jener sind. Die Ethik ist vor der Metaphysik und nach dieser erst die Psychologie geschrieben.

Es ergiebt sich aus dieser Zeitfolge der Aristotelischen Schriften, daß Aristoteles nicht durchgehends eine systematische Ordnung in der Ausarbeitung seiner Schriften befolgte. Er schrieb die einzelnen Abhandlungen aus der Logik und der theoretischen Philosophie nicht nach einander in ununterbrochener Ordnung, sondern ließ zwischen logischen physiologische und metaphysische, und zwischen diesen wieder ethische an das Licht treten. Zwar läßt sich dabei eine gewisse Methode nicht verkennen, da er bei den logischen von dem Concreten zum Abstracten, in den physiologischen umgekehrt von dem Allgemeinen zum Besondern fortging; allein ganz systematisch ist sie dennoch nicht. Denn er hätte mit der Metaphysik die theoretische Philosophie anfangen oder beschließen mussen.

Auch in den einzelnen Schriften vermißt man sehr oft den systematischen planmäßigen Gang. Ungeachtet er bei jeder Wissenschaft das Lehrgebäude selbst und die Propädeutik derselben [16]) richtig unterscheidet, und fast jede Abhandlung mit den vorläufigen Fragen: was der Gegenstand sey, und wie er abgehandelt werden müsse, was in den Umfang einer Lehre gehöre, und von derselben ausgeschlossen sey, beginnet, so werden

16) Aristoteles de Partibus animalium. I. c. 1. περι πασαν θεωριαν και μεθοδον, ὁμοιως ταπεινοτεραν και τιμιωτεραν, δυο Φαινονται τροποι της ἑξεως ειναι, ὡν την μεν, επιϛημην τε πραγματος καλως εχει προσαγορευειν; την δ' ὁιον παιδειαν τινα.

den sie doch bei weitem nicht alle beantwortet, noch überhaupt die Grenzen, der Inhalt und die Form einer Wissenschaft so scharf bestimmet und abgezeichnet, daß die Gewißheit hervorginge, die Ausführung müsse mit systematischer Strenge fortgehen und alles erschöpfen. Auch beweisen die vielen Wiederholungen, die Verweisungen auf andere Bücher, daß keine strenge Methode angewendet worden. Man findet sogar nicht selten Untersuchungen über Materien, welche selbst nach dem Begriff, den er von einer Wissenschaft giebt, nicht in dieselbe, sondern in eine andere gehören. Es ist wahr diese Fehler sind nicht in allen Schriften gleich zahlreich und auffallend; die Psychologie und die logikalischen Schriften sind fast ganz davon frei, in allen übrigen trift man sie, und zwar in der Metaphysik am häufigsten an. Auch ist es wohl möglich, daß durch die ungünstigen Schicksale, welche den Nachlaß des Philosophen betrafen, und durch die Schuld der Abschreiber und Herausgeber manche dieser Fehler entstanden sind, welche nun auf die Rechnung des Aristoteles kommen. Allein alle können sie auf diese Art nicht entstanden seyn. Es läßt sich denken, daß in die nicht wohl verwahrten Handschriften Lücken kamen, daß sie von fremder Hand ausgefüllet wurden; aber es ist gegen alle Wahrscheinlichkeit, daß sie so stark sollten interpolirt worden seyn, daß nun gar in einzelne Abhandlungen ganz fremde nicht dahin gehörige Sachen hätten kommen können. Denn dann würde man nicht die Einförmigkeit in der Manier und dem Stile finden, welche doch nicht abgeläugnet werden kann. Und da wir auf diese Art nicht alles erklären können, und doch zuletzt auf den Urheber des Originals zurück kommen müßten, der durch seine unbestimmte Begriffe es nur allein hätte möglich machen können, ganz fremde Zusätze einzuschieben; so ist es natürlicher, daß wir uns sogleich an den Philosophen und seine Denkungsart halten, um jene Beschaffenheit seiner Schriften zu erklären.

Aristoteles besaß das Talent der Abstraction und die Kunst Begriffe zu analysiren in einem vorzüglichen Grade, und sowohl die Principien seiner Philosophie als seine Geistesarbeiten trugen dazu bei, beide, aber vorzüglich das erste zu cultiviren. Es fehlte ihm auch nicht an systematischen Geist, aber doch war dieser nicht jenen Talenten gleich, und konnte es, so viel wir nach allen Umständen urtheilen können, nicht seyn. Bei der großen Menge von Kenntnissen, die er theils durch eigene Erfahrung, Beobachtung und Untersuchung, theils aus den Schriften und Beobachtungen anderer gesammlet hatte, mußte es einem an logisches Denken gewöhnten Kopfe, wie Aristoteles, Bedürfniß seyn, in dieses Aggregat Ordnung und Zusammenhang zu bringen, also die damals vorhandene Masse von Kenntnissen in gewisse wissenschaftliche Ganze zu ordnen. Nun läßt sich das Fachwerk der Wissenschaften und ihr Gebäude auf zweierlei Art bestimmen, a priori oder a posteriori. Zu der erstern Methode war die Vernunft jetzt noch nicht genug cultivirt. Aristoteles wählte also die zweite, welche noch dazu durch den Grundsatz seiner Philosophie, daß alle Erkenntnisse der Erfahrung ihren Ursprung verdanken, gewissermaßen nothwendig geworden war. Er ging also von dem Gegebenen aus, suchte die Begriffe zu bestimmen, und diese höhern unterzuordnen, bis er auf gewisse Grundbegriffe und Grundsätze kam, welche er ihrer Allgemeinheit wegen an die Spitze aller Erkenntniße stellen konnte. Mit den Sätzen anderer Philosophen verfuhr er auf dieselbe Weise. Auf diesem Wege der Abstraction aber kam er wohl auf höhere Grundsätze, aber nicht auf die ersten Principien, und er konnte auf diese Art nie das Feld des menschlichen Wissens vollständig übersehen, und nach bestimmten Grundsätzen in besondere Wissenschaften eintheilen. Die Eintheilung der Philosophie, worauf die Vernunft durch Nachdenken nach und nach geführt hatte, legte Aristoteles zum Grunde,

und er trug zur Vervollkommung derselben mehr als auf eine Weise, vorzüglich aber durch die deutliche Entwickelung des Begriffs von dem Objecte dieser einzelnen Wissenschaften bei, ohne jedoch den Umfang und den Inhalt derselben genau bestimmen zu können. Daher kommt es, daß er mehrere Wissenschaften, ob er sie gleich durch den Begriff als ein Ganzes sich gedacht hatte, doch in der Bearbeitung wieder zerstückelte, da er hauptsächlich nur gewisse Materien nach gewissen Gesichtspuncten in einzelnen Abhandlungen untersuchte; daß die einzelnen Abhandlungen nicht vollkommen in einander eingreifen, nicht einander gehörig unterstützen; daß die Sätze nicht in der strengsten Ordnung auf einander folgen.

Auch war dieser Philosoph viel zu sehr beschäftiget, als daß er ohne eine Art von Wunder allen Forderungen, die man an einen philosophischen Geist machen kann, auf gleiche Art hätte Genüge leisten können. Sein großer Geist umfaßte alle Zweige des Wissenswürdigen; er vereinigte mehrere Kenntnisse in zusammenhängende Ganze, und beschäftigte sich mit dem Materialen und Formalen dieser wissenschaftlichen Fächer zu gleicher Zeit; er bereicherte die Summe des menschlichen Wissens mit mehreren Erkenntnissen und neuen Ansichten. Indem er bemüht war, sowohl die Entdeckungen seines eignen Forschens mit dem, was die Erfahrung und das Nachdenken seiner Zeitgenossen und Vorfahren hervorgebracht hatte, zu verbinden und in wissenschaftlichen Zusammenhang zu bringen, konnte doch sein Bestreben, allem diesem wissenschaftliche Form zu geben, nicht gleichen Schritt halten mit dem Vorrathe von Kenntnissen, welche er zu verarbeiten hatte; und weil er nicht alles aus einem Stücke machen konnte, so setzte er mehrere Stücke zusammen, woraus zwar auch ein Ganzes entstand, an welchem aber keine Nothwendigkeit sichtbar ist, warum es nicht auch aus andern Bestandtheilen oder auf eine andere Art zusammen gesetzt werden könnte. Man siehet es den meisten Schriften des Aristoteles an, daß sie

mehr

mehr wie Aggregate denn als Producte der systematischen Vernunft entstanden sind, obgleich auch eben so unverkennbar ist, daß sein Geist sich bestrebte, in diese Aggregate Ordnung und Harmonie zu bringen. Doch darf man dabey nicht vergessen, daß die wissenschaftliche Vollkommenheit das letzte ist, womit die Vernunft endet, nicht beginnet, daß sie zwar dieses Ziel schon bei den ersten unvollkommenen Versuchen ahndet, aber demselben auch dann erst mit Glück nachstreben kann, wenn die Quellen aller Erkenntnisse allseitig erwogen, und die letzten Principien alles Wissens, die in dem menschlichen Geiste selbst liegen, entdeckt sind.

Kein Philosoph des Alterthums war übrigens so sehr auch durch äußere Umstände begünstiget, als Aristoteles. Die Natur und Menschen schienen zu wetteifern, ihm die Mittel darzureichen, um seine Talente zu entwickeln, seine Wißbegierde zu befriedigen, und ihm gleichsam Materialien für seine Schriften zuzuführen. Kein Philosoph jener Zeit hat auch die Erwartungen erfüllt, zu welcher solche Begünstigungen berechtigen. Er erwarb sich nicht allein große Verdienste um die Philosophie, sondern er bearbeitete fast alle andere Wissenschaften, welche damals erfunden waren. Die Philosophie verdankt ihm zuerst ein vollständiges System der Logik; die ersten ausführlichen Versuche einer wissenschaftlichen Naturwissenschaft, Psychologie, Metaphysik, Ethik, Politik und Aesthetik. Er bereicherte alle Theile der Philosophie durch sein fruchtbares Genie mit neuen Ideen und Ansichten; durch sein Bemühen erhielt die Sprache erst größere Deutlichkeit und Bestimmtheit zum wissenschaftlichen Gebrauche.

Indem wir jetzt diese Verdienste um die Philosophie und überhaupt sein System ausführlicher darzustellen im Begriff sind, müssen wir noch einige Bemerkungen vorausschicken, welche den Leser in den gehörigen Standpunct versetzen, aus welchem er sich am leichtesten eine Uebersicht von demselben und dem Geist desselben machen kann.

Das System des Aristoteles ist in Vergleichung mit allen übrigen der griechischen Philosophie das umfassendste, geordnetste und consequenteste. Die beiden letzten Eigenschaften erleichtern das Geschäft des Geschichtschreibers eben so sehr, als es die erste erschweret. Wenn es die Pflicht des Geschichtschreibers ist, ein System nach allen seinen Eigenthümlichkeiten darzustellen, und dadurch den Fortschritt der Vernunft zu beurkunden; so müßte er bei dem System des Aristoteles sich die größte Ausführlichkeit erlauben, und beinahe alle seine Gedanken wiederholen. Ein Grundriß des Systems würde ein Gerippe seyn, dem das Leben fehlt; denn die Bemerkungen und Reflexionen, die der Philosoph nur gelegentlich mittheilet, gleichsam aus der genialischen Fülle seines Geistes ausströmen läßt, sind oft weit schätzbarer als der logische Gahmen, in welchen sie gefaßt sind. Sollen aber diese in der Geschichte der Philosophie ihre Stelle finden, so wird sie die Grenzen überschreiten, welche sie sich setzen muß, um ein übersehbares Ganze zu bleiben.

Selbst das System macht hier für den Geschichtschreiber neue Schwierigkeiten. Es fragt sich nehmlich: soll man die Philosopheme des Aristoteles gerade in derselben Ordnung und Folge darstellen, wie wir sie in seinen Schriften aufgezeichnet finden? Allein diese Folge ist sehr unvollkommen, und der Zusammenhang nicht strenge. Dazu kommt nun noch, daß selbst das System, welches seinen Philosophemen zum Grunde liegt, nicht vollständig aus seinen Schriften zu erkennen ist. Wählt man aber eine andere strengere Ordnung, so giebt man den Philosophemen des Aristoteles eine fremde Form, die sie nicht ursprünglich hatten. Da also weder die eine noch die andere Art dem Zweck der Geschichte angemessen ist, so bleibt nichts übrig, als eine andere Methode zu wählen, welche den Foderungen einer Geschichte Genüge thut, und zugleich den Schwierigkeiten, welche in dem Materiale und Formale der Aristotelischen Philosophie liegt, auf eine zweckmäßige

Art

len abhilft. Diese besteht darin, daß man erst Aristoteles Gedanken über den Begriff, Principien und Theile der Philosophie zusammenstellt, und dann zeigt, was er in jedem einzelnen Theile geleistet hat, was ihm jeder an Inhalt und Form zu verdanken hat. Auf diese Art kann das Eigenthümliche seiner Philosophie gezeigt werden, ohne ihm eine fremde Form zu leihen, oder seine Abhandlungen abzuschreiben, oder auch im Auszuge der Geschichte einzuverleiben.

Auf diese Art lernt man sein System als ein in seinen Schriften vorhandenes Ganze kennen. Den Geschichtschreiber interessirt aber noch eine Frage, welche die Entstehung und Ausbildung dieses Systems betrift. Es ist zwar nicht möglich, diese Frage im Detail zu verfolgen; indessen, da es ein System gilt, so ist es genug, wenn man nur den Spuren nachgehen kann, auf welchen der Philosoph auf den Hauptsatz seines Systems und auf seinen Ideengang geführt wurde. Und dieses läßt sich auch wirklich leisten, wenn man theils auf die Tendenz des Aristotelischen Geistes, theils auf diejenigen Ereignisse in der philosophischen Welt reflectirt, welche den unmittelbarsten Einfluß auf ihn äußern mußten. Dieses wird der Gegenstand der folgenden Kapitel seyn.

Zweites Kapitel.

Philosophie des Aristoteles überhaupt.

Von einem Philosophen, dessen umfassender Geist auch jetzt noch mit Recht bewundert wird, der den meisten Theilen der Philosophie diejenige Form gab, welche sie so viele Jahrhunderte hindurch behielten, als wenn man es nicht wagte, einen Philosophen, dessen Verstand in die Geheimnisse der Natur eingedrungen sey, zu meistern, und er-

etwas Besseres an die Stelle seines Systems zu setzen — von einem solchen Philosophen sollte man billig erwarten, daß sein Forschungsgeist das Wesen der Philosophie völlig durchschaut, und über den Begriff, Umfang, Inhalt, Form und das Princip derselben Untersuchungen angestellt habe, welche die Schlüssel zu seinem Systeme sind. Gleichwohl findet man sich in dieser Erwartung fast gänzlich betrogen. Nur selten berührt er die Frage: was ist die Philosophie, und man muß mehrere Stellen vergleichen, ehe man einen nothdürftigen Begriff von dem, was er darunter sich dachte, gewinnen kann. Es sind nur gelegentliche Bemerkungen, welche er über diese und andere propädeutische Fragen macht, wenn er sich nicht etwa in der verloren gegangenen Schrift: περι Φιλοσοφιας weitläuftiger darüber verbreitet hat.

Plato hatte schon einen glücklichen Anfang gemacht, nicht nur die Eigenschaften des Philosophen mit seinem geistreichen Pinsel zu zeichnen, sondern auch die Philosophie als Wissenschaft von den übrigen Kenntnissen durch bestimmte Charactere auszuzeichnen. Ist es nicht auffallend, daß Aristoteles auf diesem Wege seinem Lehrer, wie es scheint, nicht nachfolgte, und diese Untersuchungen, welche für die wissenschaftliche Cultur der Philosophie von so groser Wichtigkeit waren, nicht mit dem angestrengten Nachdenken, dessen sie würdig waren, fortsetzte? Doch dieses Phänomen wird uns weniger befremden, wenn wir uns in die etwas verschiedene Lage beider Männer versetzen. Plato suchte nehmlich erst der Philosophie einen festen Boden und ein bestimmtes Gebiet zu versichern. Nothwendig mußte er daher untersuchen, was Philosophie ist, und wenn er gleich diese Frage nicht von Grund aus erörterte, so fand er doch einige Merkmale, und unterschied die drei Haupttheile. Aristoteles der in dem, was der Begriff von Philosophie betrift, mit seinem Lehrer einstimmig ist, erörterte nur das Merkmal Wissenschaft weiter, und da schon der Idee nach

drei

nen Theile abgesondert waren, so bestrebte er sich hauptsächlich, diesen die wissenschaftliche Form zu geben. Sein Forschungsgeist wurde mehr auf die einzelnen Theile, als auf das Ganze gelenkt. Daher finden wir nur einige Bemerkungen über Philosophie überhaupt, hie und da zerstreuet.

Endlich darf man auch nicht vergessen, daß der Begriff, die wissenschaftliche Anordnung und Eintheilung einer Wissenschaft gemeiniglich das letzte ist, womit die Vernunft ihr wissenschaftliches Geschäfte beschließt. Erst dann, wenn die Materialien größtentheils schon gesammelt sind, und mehrere Denker sich mit ihrer Verarbeitung beschäftiget haben, wird das Bedürfniß einer Propädeutik desto fühlbarer, je mehrere von einander abweichende Versuche gemacht worden sind, das Ganze in eine wissenschaftliche Form zu fassen. Aus den Vorarbeiten wird der Begriff, welcher den Denkern vorschwebte, ohne deutlich gedacht zu werden, immer mehr empor gehoben; man sucht ihn in seinen Merkmalen aufzufassen, und oft gelingt es nur nach öfterer Verwerfung und Aufstellung neuer, denjenigen aufzustellen, welcher den Umfang und Inhalt der Wissenschaft scharf genug bestimmt. Dieses Bedürfniß war zu Aristoteles Zeiten noch nicht vorhanden. Wahrscheinlich würde sein Scharfsinn nicht unterlassen haben, über den Begriff und die Eintheilung der Philosophie mehrere scharfsinnige Bemerkungen zu machen, wenn er bei den Denkern, die vor ihm gelebt hatten, schon Versuche der Art gefunden hätte, und durch die Kritik derselben auf neue Ansichten wäre geleitet worden.

Aristoteles wählte einen ganz andern Weg, um den Begriff der Philosophie zu bestimmen, als sein Lehrer. Beide stimmen darin überein, daß die Philosophie eine Wissenschaft ist, und daß darin ihr unterscheidender Charakter liegt; beide stimmen darin überein, daß die Philosophie eine Wissenschaft des Dinges ist, inwiefern es ist, oder alles dessen, was an

sich ist, nicht von veränderlichen Vorstellungen der Menschen abhängig ist. Aber Plato suchte den Unterschied zwischen der Philosophie und andern Kenntnissen in dem Ursprung und Verschiedenheit der Begriffe; Aristoteles hingegen in der besondern Bearbeitung der Begriffe. Nach jenem ist die Philosophie ein System von Vernunftbegriffen, durch welche die Dinge an sich erkannt werden, weil sie die Formen sind, nach welchen Gott Dinge gebildet hat, und die Philosophie ist also eine Wissenschaft, zu welcher der Stoff und die Form in dem Wesen der Vernunft enthalten ist; ihre Möglichkeit beruhet darauf, daß es reine Begriffe giebt, welche durch die Erfahrung wohl entwickelt, aber durch sie nicht bestimmt gegeben sind. Da, nach dem Aristoteles alle Erkenntnisse dem Stoffe nach aus der Erfahrung entspringen, so konnte er nicht, wie Plato, den Charakter der Philosophie darin setzen, daß sie ein System von reinen Vernunftbegriffen ist, sondern darin, daß sie eine Erkenntniß aus Gründen ist. Etwas aus Gründen erkennen, ist aber überhaupt das Eigenthümliche der Wissenschaft. Also ist Philosophie und Wissenschaft ein und dasselbe [1]).

Der Mensch hat einen Trieb zum Erkennen. Dieser ist anfänglich auf Gegenstände gerichtet, welche sich auf Befriedigung nothwendiger Bedürfnisse, auf Bequemlichkeit und Vergnügen beziehen. Sobald er aber für seine Nothdurft und Bequemlichkeit gesorgt hat, dann will er seine Erkenntnißkräfte brauchen, nicht um eines Nutzens sondern um des Erkennens selbst willen. Dieser Uebergang von dem selbstsüchtigen zu dem freien Gebrauche sin-

1) Aristoteles Physicor. II. c. 3. ειδεναι δε ου προτερον οιομεθα ἑκαστον πριν αν λαβωμεν το δια τι περι ἑκαστον, τουτο δ' εστι το λαβειν την πρωτην αιτιαν. Metaphys. l. c. 2.

findet nicht allein bei den Sinnen, sondern auch bei dem Verstande statt [2]). Aus den einzelnen Anschauungen entsteht vermöge des Gedächtnisses Erfahrung, indem mehrere Gedächtnißvorstellungen die Stelle der Erfahrung vertreten. Aus der Erfahrung entsteht Kunst, (oder Wissenschaft im weitern Sinne) wenn mehrere Begriffe der Erfahrung unter einen allgemeinen Begriff zusammengefaßt werden [3]). Wenn es auf das Handeln ankommt, so ist zwischen der Erfahrung und Kunst kein Unterschied; ja die Erfahrung ist oft in der Erreichung einer Absicht glücklicher, als die Kunst. Was aber das Wissen anlangt, so ist die Kunst der Erfahrung weit vorzuziehen. Denn durch die Erfahrung weiß man bloß, daß etwas ist, durch die Wissenschaft warum etwas ist; durch jene, das Individuelle, durch diese, das Allgemeine [4]).

Das Philosophiren begann von dem Zeitpuncte, als die Menschen anfingen, sich über etwas zu verwundern. Denn Verwunderung findet nur da statt, wo man etwas sich nicht zu erklären weiß. Zuerst staunte man gemeine Gegenstände an; dann aber reizten die Erscheinungen des Mondes, der Sonne und der übri-

gen

2) Arist. Metaphys. I. c. 1.

3) Aristotel. Metaphysicor. I. c. 1. γιγνεται δ' εκ της μνημης εμπειρια τοις ανθρωποις. αἱ γαρ πολλαι μνημαι του αυτου πραγματος, μιας εμπειριας δυναμιν ἀποτελουσι — γινεται δε ἡ τεχνη, ὁταν εκ πολλων της εμπειριας εννοηματων, καθολου μια γενηται περι των ὁμοιων ὑποληψις.

4) Metaphysicor. I. c. 1. ἡ μεν εμπειρια των καθ' ἑκαστα εστι γνωσις' ἡ δε τεχνη των καθολου — οἱ μεν γαρ εμπειροι το ὁτι μεν ισασι, διοτι δ' ουκ ισασιν, οἱ δε, το διοτι και την αιτιαν γνωριζουσι.

gen Gestirne, die man sich nicht erklären konnte, zur Nachforschung. Auf die Art erweiterte sich die Wißbegierde, und der Forschungsgeist umfaßte immer mehrere und höhere Gegenstände. *Eine Wissenschaft, die keinen andern Zweck hat, als das Wissen selbst ist die Philosophie*[5]).

Dies ist alles, was Aristoteles über den Begriff der Philosophie gesagt hat. Im Ganzen ist er nicht über das Resultat hinausgegangen, was Plato durch sein Nachdenken gefunden hatte. Sein Verdienst fängt mit der genauen Entwickelung des Begriffs der *Wissenschaft* und der Bedingungen einer wissenschaftlichen Erkenntniß an, welche der Gegenstand seiner Logik ist. Wir entlehnen daraus einige Grundbegriffe und Hauptsätze, um den Begriff der Philosophie, nicht wie er ihn entwickelt hat, sondern wie er seinem Philosophiren zum Grunde liegt, aufzuklären. Wissen heißt etwas erkennen. Dieses ist zweierlei. Man *erkennet* entweder bloß *daß etwas ist*, oder man *erkennet, warum etwas ist*. Das letzte ist die *demonstrative Erkenntniß. Demonstration ist ein Schluß aus wahren Prämissen, die nichts anderes voraussetzen, also aus den ersten Gründen, aus unmittelbaren Principien, wodurch erkannt wird, daß etwas nicht anders seyn kann*[6]). Man muß durch die Demonstra-

5) Metaphysicor. I. c. 2. δια γαρ το θαυμαζειν οἱ ανθρωποι και νυν και το πρωτον ηρξαντο φιλοσοφειν — ὡστ᾽ ειπερ δια το φευγειν την αγνοιαν εφιλοσοφησαν, φανερον ὁτι δια το ειδεναι το επιστασθαι εδιωκων, και ου χρησεως τινος ἑνεκεν. Plato Theaetet. S. 76.

6) Anlyticor. posterior. I. c. 2. επιστασθαι οιομεθα ἑκαστον ἁπλως, — ὁταν την τ᾽ αιτιαν οιωμεθα γινωσκειν, δι᾽ ἡν το πραγμα εστι, ὁτι εκεινου αιτια

stration als solche d. i. nothwendig erkennen. Daher müssen die Prämissen nothwendig seyn, und die Conclusion muß nothwendig erfolgen. **Nothwendig** ist aber nur das **Allgemeine**. Denn was dem ganzen Subjectbegriffe, nicht diesem oder jenem sondern allen Objecten, die unter der Sphäre des Begriffs enthalten sind, und was demselben durch sich selbst und an sich (absolut) zukommt, das **kommt ihm allgemein und nothwendig zu** [7]). Die **Principien** der Demonstration sind also das **Allgemeine**, und das Object derselben ist ebenfalls nur das **Allgemeine** oder **Nothwendige** [8]).

Da aber jede Demonstration etwas Bekannteres voraussetzt, aus welchem der Schlußsatz bewiesen werden muß, die Principien aber nicht bewiesen werden können, so muß es außer der **demonstativen Erkenntniß** noch eine **unmittelbare Erkentniß** geben, durch welche wir uns der Principien aller Demonstration bewußt wer-

τιν εςι, και μη ενδεχεσθαι τετ' αλλως εχειν — αναγκη και την αποδεικτικην επιςημην εξ αληθων τ' ειναι και πρωτων, και αμεσων, και γνωριμωτερων, και προτερων, και αιτιων τε συμπερασματος.

7) Analyticor. posterior. l. c. 2. c. 4. 'επει δ' αδυνατον αλλως εχειν, ὁ εςιν επιςημη ἁπλως, αναγκαιον αν ειη το επιςητον το κατα την αποδεικτικην επιςημην· αποδεικτικη δ' εςιν ἡν εχομεν τῳ εχειν αποδειξιν. εξ αναγκαιων αρα συλλογισμος εςιν ἡ αποδειξις — καθολε δε λεγω ὁ αν κατα παντος τε ὑπαρχῃ και καθ' αυτο και ᾗ αυτο. Φανερον αρα, ὁτι ὁσα καθολε, εξ αναγκης ὑπαρχει τοις πραγμασι.

8) Analyt. posterior. l. c. 6. 8.

werden [9]). Eine solche unmittelbare Erkenntniß ist nun die Erfahrung; durch sie erkennt man die sinnlichen Gegenstände ohne weitere Gründe, daß etwas ist, aber nicht warum es ist. Daraus entspringt aber keine demonstrative Erkenntniß. Denn die Erfahrung lehrt nur das Individuelle, was in einem bestimmten Raume in einer bestimmten Zeit ist; demonstrirt kann aber nur das Allgemeine werden [10]). Indessen ist doch die Erfahrung die Quelle aller Erkenntniß dem Stoffe nach. Aus ihr entspringt die Erkenntniß des Einzelnen, Individuellen, wie des Allgemeinen; alle Wissenschaften erhalten aus ihr ihren Stoff. Also müssen sich aus ihr auch die unmittelbaren Sätze ableiten lassen, welche bei Wissenschaften zu Principien dienen [11]). Man empfindet zwar das Einzelne, aber der Sinn ist unmittelbar auch das Vermögen das Allgemeine wahrzunehmen. Denn in dem Sinnlichen ist auch das Denkbare enthalten [12]). Wenn also sinnliche Vorstellungen durch das Ge-

9) Analyt. posterior. I. c. 3. ἡμεις δε φαμεν ουτε πασαν επιστημην αποδεικτικην ειναι· αλλα την των αμεσων αναποδεικτον. Vergl. c. 1. 2.

10) Analyt. posterior. I. c. 31. ουδε δι' αισθησεως εστιν επιστασθαι. ει γαρ και εστιν ἡ αισθησις του τοιουδε και μη τουδε τινος· αλλ' αισθανεσθαι γε αναγκαιον τοδε τι και που και νυν. το δε καθολου και επι πασιν αδυνατον αισθανεσθαι· ου γαρ τοδε, ουδε νυν· ου γαρ αν ην καθολου· το γαρ αει και πανταχου καθολου φαμεν ειναι.

11) Analyt. prior. I. c. 30. διο τας μεν αρχας τας περι ἑκαστον, εμπειριας εστι παραδουναι.

12) Analyt. posterior. II. c. 19. και γαρ αισθανεται μεν το καθεκαστον· ἡ δ' αισθησις του καθολου ες-

Gedächtniß fixiret, wenn mehrere Vorstellungen desselben oder eines ähnlichen Gegenstandes in die Seele gelangen, so bildet sich ein Begriff, welcher das Allgemeine, die Form des Gegenstandes in sich faßt. Eben daher läßt sich auch durch Induction das Allgemeine deutlich machen [13]). Hieraus bildet der Verstand Sätze, deren Wahrheit ohne Vermittelung eines andern Begriffs eingesehen wird, und daher als Sätze von unmittelbarer Evidenz zu Principien in den Wissenschaften dienen [14]).

Daß die Erfahrung die einzige Quelle aller Erkenntniß sey, ist ein Hauptpunct in der Aristotelischen Philosophie. Aber vergeblich siehet man sich nach einem Beweise eines so wichtigen Satzes in den Schriften des Etagiriten um. Indessen läßt es sich von einem solchen Denker nicht wohl denken, daß er einen Fundamentalsatz seiner Philosophie so aufs gerathewohl ohne alle Gründe sollte angenommen haben. Nur sind diese Gründe nicht so leicht zu finden, eben weil er sie nicht selbst entwickelt hat. Irren wir uns nicht, so sind es dieselben

εϛι. de anima III. c, 8. επει δε ȣδε πϱαγμα ȣδεν εϛι παϱα τα μεγεϑη, ὡς δοκει, τα αιϛϑητα κεχωϱιϛμενον, εν τοις ειδεσι τοις αιϛϑητοις τα νοητα εϛι, ταδε εν αφαιϱεσει λεγομενα και ὁσα των αιϛϑητων, ἑξεις και παϑη.

13) Analyt. posterior. II. c. 19.

14) Analyt. posterior. I. c. 18. φανεϱον δε και ὁτι, ει τις αιϛϑησις εκλελοιπεν, αναγκη και επιϛημην τινα εκλελοιπεναι, ἡν αδυνατον λαβειν, ειπεϱ μανϑανομεν η επαγωγῃ η αποδειξει. εϛι ἡ δ' ἡ μεν αποδειξις εκ των καϑολȣ' ἡ δ' επαγωγη, εκ των κατα μεϱος' αδυνατον δε τα καϑολȣ ϑεωϱησαι, ει μη δι' επαγωγης.

selben Gründe, die ihn zu Verwerfung der Ideen seines Lehrers, und zur Annahme jenes Satzes bestimmten, und wir müssen also jenen nachforschen, um diese zu finden.

Ungeachtet Aristoteles mit dem Plato darin übereinstimmte, daß ohne höhere Begriffe (das Allgemeine) keine Erkenntniß und Wissenschaft möglich sey[15], so wich er doch von demselben in Ansehung des Ursprungs der Ideen ab, zu welcher Abweichung selbst Plato größtentheils durch vernachläßigte genauere Bestimmung derjenigen Begriffe, welche einen höhern Ursprung als Erfahrung haben, veranlaßt hatte. Da er unter den Ideen ohne Unterscheidung des Empirischen und Nichtempirischen Begriffe verstand, welche die allgemeinen Gattungsmerkmale der Objecte enthalten; so mußte dem Aristoteles, dessen Scharfsinn den Ursprung mehrerer dieser Begriffe durch Abstraction entdeckt hatte, jene übersinnliche Ableitung dieser Begriffe verdächtig werden. Was brauchte es zur Erklärung des Begriffs Mensch, Thier u. s. w. eines übersinnlichen Ursprungs, wenn sie auf einem natürlichen Wege abgeleitet werden konnten?

Hierzu gesellten sich noch mehrere Schwierigkeiten und Bedenklichkeiten, welche einen Philosophen von der Denkungsart, als Aristoteles, gegen die Ideenlehre einnehmen mußten. Denn erstlich zugegeben, daß dieses angeborne Begriffe sind, und daß es eine angeborne Erkenntniß giebt, wie läßt es sich erklären, daß uns das Bewußtseyn nichts davon saget, und daß wir die Erkenntniß aller Dinge bey uns herumtragen, ohne daß wir es wissen[16]. Zweitens. Wie läßt es sich denken, daß

15) Metaphysicor. XII. c. 9. ανευ μεν γαρ των καθολȣ, ȣκ εςιν επιςημην λαβειν.

16) Metaphysicor. I. c. 7. αλλα μην και ει τυγχανει συμφυτος ȣσα, θαυμαςον, πως λανθανομεν εχοντες την κρατιςην των επιστημων.

daß einem Menschen die Erkenntniß aller Dinge angeboren sey? Es müßte dann Einer auch eine Erkenntniß von der Anschauung und den Gegenständen derselben, von aller Empfindung haben, welches nicht möglich ist. Oder wie ist es möglich, die Principe aller Dinge in den Ideen zu besitzen, z. B. von dem Wirken und Leiden, die doch nur in Substanzen gegründet seyn können [17]. Drittens. Diese Ideen sind auch zu nichts in der Naturwissenschaft zu gebrauchen. Sie dienen zu keiner Erklärung einer Erscheinung. Denn sie enthalten weder den Grund von der Bewegung, noch von der Ruhe der Naturgegenstände [18]. Dieses mag wohl hauptsächlich den Aristoteles gegen die Ideen eingenommen haben. Allenthalben war sein Blick auf die Natur gerichtet, und nur das schien ihm der Aufmerksamkeit würdig, was als Erklärungsgrund der Natur dienen könn-

17) Metaphysicor. I. c. 7. ετι δε ὧν εστιν αισθησις, ταυτα πως αν τις μη εχων, την αισθησιν γνοιη, καιτοι εδει, ει γε παντων ταυτα στοιχεια εστιν, εξ ὧν ὡσπερ αἱ συνθετοι φωναι εισιν εκ των στοιχειων — ὁλως τε το των οντων ζητειν στοιχεια, μη διελοντας πολλαχως λεγομενων, αδυνατον ἑυρειν, αλλως τε και τουτον τον τροπον ζητουντας εξ ὁιων εστι στοιχειων· εκ τινων γαρ το τ' οιειν η πασχειν η το ευθυ, ουκ εστι δηπου λαβειν, αλλ' ειπερ εστι των ουσιων μονον ενδεχεται.

18) Metaphysicor. I. c. 7. παντων δε μαλιστα διαπορησειεν αν τις τι ποτε συμβαλλεται τα ειδη τοις αϊδιοις των αισθητων, η τοις γιγνομενοις και τοις φθειρομενοις. ουτε γαρ κινησεως, ουτε μεταβολης ουδεμιας εστιν αιτια αυτοις. αλλα μην ουδε προς την επιστημην ουδεν βοηθει των αλλων — ὁλη γαρ ἡ περι φυσεως ανῃρηται σκεψις.

konnte. Endlich war auch die **Uneinigkeit** unter den Anhängern der Ideen in den Augen des Aristoteles kein unwichtiger Grund gegen sie. Eine Behauptung, die auf so vielerlei Weise gedeutet werden könne, die so vielerlei Hypothesen, Erklärungsversuche und Accommodationen nach andern Philosophemen erlaube oder erfodere, meynte er, könne nicht Wahrheit seyn [19]).

Uebrigens ist auch bei diesen Einwürfen schon unverkennbar, daß Aristoteles die Ideenlehre seines Lehrers nicht ganz richtig gefaßt hatte. So setzt er voraus, daß Plato gelehrt habe, den Menschen wären die Ideen nicht nur angeboren, sondern sie kämen auch mit dem vollen Bewußtseyn derselben auf diese Welt — eine Mißdeutung, durch welche dem **Plato** eben so sehr Unrecht geschiehet, als in neuern Zeiten **Leibnitzens** Sinn von den angebohrnen Begriffen wider sein Verschulden ist verdrehet worden. Hätte er diesen Einwurf vorausgesehen oder voraussehen können, so würde er sich noch deutlicher, als er gethan hat, erkläret haben, daß die Ideen nichts weiter als Anlagen zu reinen Begriffen der Vernunft sind, die nur durch die wirkliche Anwendung der Erkenntnißkräfte und vermöge sinnlicher Vorstellungen zum deutlichen Bewußtseyn gebracht werden können [20]). Da nun Aristoteles in dem einen Puncte, in welchem doch Plato sich so deutlich erklärt hat, daß keine Mißdeutung statt finden konnte, die Ideen nicht verstanden hat, so darf man sich um so weniger wundern, daß er in andern mehr verwickelten Rücksichten Platos Lehre von den Ideen einen ganz andern Sinn beygelegt hat, wenn man voraussetzt, daß sein Denken auf ganz andern Gesichtspuncten beruhete, nach welchen es ihm nicht so leicht wurde, in den eigenthümlichen Geist dieses Philosophems einzudringen. Alle seine übrigen Einwür-

19) **Metaphysicor.** XII. c. 4. 9.

20) **Plato Phaedo.** S. 171-173.

würfe, welche wir nicht weitläufiger anzuführen brauchen, gehen dahin, daß Plato sehr Unrecht habe, daß er die Ideen trenne, das ist, wie er sich erklärt, daß er übersinnliche Substanzen annehme, welche den Ideen entsprechen [21]). Daß dieses Plato gethan habe, ist, wie wir schon gezeigt haben, nicht einmal erweislich, widerspricht vielmehr allem dem, was wir von des Plato Philosophie aus seinen eigenen Schriften wissen; ja wenn wir recht sehen, widerspricht es selbst dem, was Aristoteles uns an einem andern Orte von den Ideen sagt, daß sie nach dem Sinne des Plato an keinem Orte, also nirgends sind, das heißt, keine Substanz haben [22]). Im Grunde sagt auch dieser ganze Tadel nichts anders als: Plato leugnet, daß die Ideen aus der Erfahrung durch Abstraction von den Sinnengegenständen entspringen, welches Aristoteles Behauptung war, und welche mit seiner ganzen Denkungsart und der Richtung seines Forschungsgeistes freilich weit besser übereinstimmte, als die Ideenlehre. Darin liegt auch zuletzt der Hauptgrund seines Systems.

21) Aristoteles Metaphys. XII. c. 9. ανευ μεν γαρ των καθολȣ, ȣκ εϛιν επιϛημην λαβειν, το δε χωριζειν, αιτιον των συμβαινοντων δυσχερων περι τας ιδεας εϛιν. διδ' ὡς αναγκαιον, ειπερ εσονται τινες ȣσιαι παρα τας αιϛθητας και ρεȣσας, χωριϛας ειναι, αλλας μεν ȣκ ειχον, ταυτας δε τας καθολȣ λεγομενας εξεθεσαν. ὡϛτε συμβαινει σχεδον τας αυτας φυσεις ειναι τας καθολȣ και τας καθεκαϛτον. ἁυτη μεν ȣν αυτη καθ' ἁυτην ειη τις αν δυϛχερεια των ειρημενων,

22) Physicor. III. c. 4. Πλατων δε, εξω μεν [ȣρανȣ] ȣδεν ειναι σωμα, ȣδε τας ιδεας, δια το μηδε πȣ ειναι αυτας.

Einem Kopf, wie Aristoteles, der alles aus Naturprincipien zu erklären suchte, mußte natürlich die Ideenlehre, welche nicht vollständig bewiesen, auch noch mehrerer Hülfshypothesen bedürftig war, nur Mißbehagen machen; dahingegen der Empirismus, nach welchem sich bei dem ersten Anblicke alles natürlich erklären läßt, ihm völlig behagte. Wenn man die Sache unpartheiisch betrachtet, so findet man, daß beide Recht, und beide Unrecht hatten. In der menschlichen Erkenntniß kommen Begriffe von zweierlei Art vor, einige sind aus der Erfahrung genommen, andere haben eine andere Quelle. Aristoteles und Plato irrten beide, daß sie das Wahre, was in ihren Behauptungen lag, zu einseitig und allgemein nahmen. Es giebt Ideen, das ist, reine Vernunftbegriffe; aber nicht alle Vernunftbegriffe sind deswegen Ideen; denn die Vernunft kann bei Begriffen, welche der Verstand aus der Erfahrung gezogen hat, von allen beschränkenden Bedingungen der sinnlichen Wahrnehmung abstrahiren, oder sie allgemein machen. Dieses mußte freilich dem Aristoteles auffallen, aber es war eben so einseitig, wenn er darum, weil einige für nicht empirisch gehaltene Begriffe empirisch sind, nun alle Begriffe und Erkenntnisse für empirisch erklärt. Und wenn man auf die Beweise siehet, so ist der Empirismus des Aristoteles nicht besser begründet, als der Rationalismus des Plato. Aristoteles stützt sich auf den Erfahrungsbeweis von gewissen durch Abstraction gebildeten Begriffen, bei dem er aber ohne Beweis voraussetzt, daß, was von einigen wahr ist, von allen gilt.

Indessen darf man beiden Philosophen dieses Versehen nicht so hoch anrechnen. Beide waren auf der Spur der Wahrheit; daß sie diese nicht ganz rein und bestimmt auffaßten, war mehr die Schuld ihres Zeitalters als ihres philosophischen Geistes. Sie hätten von einer kritischen Untersuchung des Erkenntnißvermögens ausgehen müssen, wenn sie mit Vermeidung alles Einseitigen und Uebertriebe-

um die Erkenntnisse in Ansehung ihres Ursprungs richtig unterscheiden sollten. Diese Untersuchungen aber waren noch nicht vorbereitet, und eben solche einseitige Hypothesen und Theorien und die dadurch veranlaßten Streitigkeiten nebst den Angriffen der Skeptiker mußten erst den Weg dazu bahnen. Diejenigen Schriftsteller, welche dem Aristoteles das Verdienst beilegen, das Erkenntnißvermögen zuerst kritisch erwogen zu haben, sind aus Vorliebe zu freigebig gegen diesen übrigens großen und verdienstvollen Mann. Sie überlegen nicht, daß sie, indem sie sich vorzüglich auf seine Schrift von der Seele berufen, um ihre Behauptung zu unterstützen, gerade den Beweis gegen sich selbst führen. Denn sein Empirismus ist, nicht das Resultat seiner Untersuchungen über das Erkenntnißvermögen, sondern diese setzen seinen schon voraus, und gründen sich auf ihn. Dieses Buch beschließt seine Speculationen, und er sucht in demselben die Physiologie des menschlichen Verstandes den Grundsätzen des Empirismus anzupassen.

Die Erfahrung und Geschichte ist also die Quelle, woraus alle Erkenntnisse dem Stoffe, obgleich nicht der Form nach, entspringen. Denn damit daraus wissenschaftliche Erkenntniß werde, muß die Bearbeitung des Verstandes oder das Denken hinzukommen [23]. Durch die öftere Wiederholung der sinn-

23) Analyticor. prior. I. c. 30. διο τας μεν αρχας τας περι ἑκαστον, εμπειριας εστι παραδεναι — ληφθεντων γαρ ἱκανως των φαινομενων, ὅτως ἑυρεθησαν αἱ αστρολογικαι αποδειξεις. — ει γαρ μηδεν κατα την ἱστοριαν παραλειφθειη των αληθως ὑπαρχοντων τοις πραγμασιν, ἑξομεν περι παντος, ὅ μεν εστι αποδειξις, ταυτην ἑυρειν και αποδεικνυναι.

sinnlichen Vorstellungen einerlei Art, und durch die Aufbewahrung derselben in dem Gedächtniß sondert sich das Formelle und das Allgemeine von dem Besondern ab; es entstehen Begriffe. Das Vermögen dieselben aufzunehmen ist das Denkvermögen (der leidende Verstand νȣς παθητικος, πασχων). Das wirkliche Denken bestehet in dem Verbinden der Begriffe oder dem Urtheilen (thätiger Verstand ποιων νȣς) [24]. Die Vernunft bildet aus dem Stoff, welchen die Erfahrung liefert, durch Induktion allgemeine Begriffe, und leitet durch Schlüsse aus höhern Begriffen niedere ab. Auf jenem Wege findet sie die Principien der Wissenschaft; auf diesem bringt sie wirklich wissenschaftliche Erkenntniß zu Stande [25].

Es erhellet daraus, daß die Logik nach dieser Ansicht wirklich das Organon für den wissenschaftlichen Gebrauch ist. Nicht als wenn die Logik selbst wissenschaftliche Kenntniß hervorbringen könnte, sondern weil nach ihren Regeln aus dem gegebenen Stoff Schlüsse abgeleitet, und diese Principien untergeordnet werden. Ohne Schlüsse giebt es keine wissenschaftliche Erkenntniß; aber ohne Erfahrung, ohne etwas Gegebenes sind keine Schlüsse möglich. Die Logik ist das Organon der Wissenschaften nur unter der Bedingung, daß ihr der Stoff zur Wissenschaft gegeben sey.

Der erste Grundsatz der Philosophie, so wie aller Wissenschaft, ist der Satz des Widerspruchs, es ist unmög-

24) de anima III. c. 5. 6.

25) Analyticor. posterior. I. c. 18. επερ μανθανομεν η επαγωγη η αποδειξει. εστι ἡ δ' (δη) ἡ μεν αποδειξις εκ των καθολȣ· ἡ δ' επαγωγη εκ των κατα μερος· αδυνατον δε, τα καθολȣ θεωρησαι, ει μη δι' επαγωγης.

möglich, daß dasselbe zugleich bejahet und verneinet werde, oder daß ein und dasselbe sey oder nicht sey. Denn dieser Satz läßt sich nicht beweisen, und bedarf keines Beweises, er ist also der erste Grundsatz, ein Axiom, welches allen Schlüssen zum Grunde liegt [26]). Aristoteles erkläret sich nicht darüber, ob er diesen Grundsatz für ein ursprüngliches Gesetz des Verstandes halte, oder ob es vielmehr in den Dingen gegründet, und wie alle Begriffe durch Beobachtung und Abstraction aus der Erfahrung genommen sey. So viel siehet man wohl, daß er ihm objective Gültigkeit einräumt und einräumen muß, und daher auch als ein Gesetz des sinnlichen Vorstellens betrachtet. Uebrigens aber erkennet er richtig, daß dieser Grundsatz nur formel ist, und daß aus ihm selbst nichts weiter gefolgert werden kann, obgleich alle Schlüsse aus dem Gegebenen nur allein nach diesem Princip von statten gehen [27]).

Diese beiden Grundsätze sind die Grundpfeiler des philosophischen Systems des Aristoteles, und er hat sich dadurch das Verdienst erworben, theils den Begriff der Wissenschaft näher entwickelt, theils das Fundament des

26) Melaphysicor. IV. c. 3. το γαρ αυτο ἁμα ὑπαρχειν και μη ὑπαρχειν, αδυνατον τῳ αυτῳ κατα το αυτο — ἁυτη ἁπασων εστι βεβαιοτατη των αρχων — διο παντες αποδεικνυντες, εις ταυτην αναγουσιν εσχατην δοξαν· Φυσει γαρ αρχη και των αλλων αξιοματων ἁυτη παντων. c. 4.

27) Der Grundsatz des Widerspruchs ist ein, allen Wissenschaften gemeiner Grundsatz; nun sagt er Analyt. poster. I. c. 11. κοινα δε λεγω, ὁις χρωνται, ὡς εκ τουτων αποδεικνυντες· αλλ᾽ ου περι ὡν δεικνυουσιν, ουδ᾽ ὁ δεικνυουσι.

Empirismus, wenn es als ein haltbares System bestehen sollte, näher bestimmt zu haben. Er hat dieses so weit gethan, als es ihm nach der damaligen Ansicht möglich war. Die Hauptfrage, wie ist ein streng-wissenschaftliches System möglich, wie lassen sich Erkenntnisse denken, welchen absolute Nothwendigkeit und Allgemeinheit zukommt, konnte damals nur leise berührt werden. Plato hatte dieses Problem zwar schon vor Augen gehabt, aber es in seiner Allgemeinheit sich nicht vorgestellt. Die Auflösung befriedigte daher nicht. An die Stelle des reinen von der Erfahrung unabhängigen Wissens, welches Plato auf eine hyperphysische Weise ableitete, setzte Aristoteles das empirische, auf den Grundsatz des Widerspruchs gegründete System. Was ihn vorzüglich täuschte, daß er das Problem vollkommen aufgelöst zu haben glaubte, war die Allgemeinheit und Nothwendigkeit, welche die analytischen Sätze begleitet. Wenn man bei diesen stehen bleibt, ohne auf ihren Ursprung zu sehen, so scheint freilich nichts weiter zum Wissen erforderlich zu seyn, als die Entwickelung der Begriffe. Da aber diese dennoch keine andern Sätze geben kann, als welche, wiewohl noch unentwickelt, in dem Begriffe, der zergliedert wird, liegen, so dienet die Analyse doch im Grunde zu weiter nichts, als um sich des Inhalts eines Begriffes deutlich bewußt zu werden, das ist, um die Erkenntniß ihrer Form nach zu vervollkommen. Sobald man aber über den Begriff hinausgehet, und die Erkenntniß des Objects erweitern will, so kommt man auf diesem Wege keinen Schritt weiter, sondern man muß sich an die Erfahrung halten. Dieses hat auch Aristoteles sehr wohl eingesehen, indem er alle materialen Grundsätze aus der Erfahrung ableitet. Aber nun entsteht die große, unauflösbare Schwierigkeit, wie wissenschaftliche Erkenntniß, deren

Cha-

Charakter Allgemeinheit und Nothwendigkeit ist, entspringen kann, wenn es keine andere Quelle der Erkenntniß giebt, als die Erfahrung, oder mit andern Worten, wie durch Induction Principien entstehen können, da jene nur von individuellen und besonderen Sätzen ausgehet, und wenn sie auch noch so weit getrieben wird, doch nur erweisen kann, daß in den bisher bekannten Fällen etwas ist, oder nicht ist, aber nicht daß es durchaus und in allen Fällen seyn müsse; dieses Problem, von dessen Auflösung die Möglichkeit der Wissenschaft und überhaupt aller Erkenntniß abhängt, übergehet Aristoteles gänzlich mit Stillschweigen. Und in der That konnte dieser wichtige Punct damals noch nicht zur Sprache kommen, so lange die Vernunft noch nicht alle mögliche Versuche gemacht hatte, und durch den Skepticismus, der alle Systeme unhaltbar fand, auf die Frage geleitet wurde: wie ist die Wissenschaft a priori möglich?

Eine Folge aus diesen Grundsätzen ist die Beschränkung des Gebiets der Erkenntniß auf die Sinnenwelt. Es giebt keine andere Objecte, als welche uns die Wahrnehmung aufweiset. Es ist eben so ungereimt, wirkliche Dinge ausser der Sinnenwelt anzunehmen, als von übersinnlichen Substanzen zu träumen, welche mit denen in der Erfahrungswelt identisch oder analog seyn sollen [28]). Die Gegenstände der Erfahrungswelt sind indeß von zweierlei Art, nehmlich veränderlich und unveränderlich, und Aristo-

28) Metaphysicor. III. c. 2. πολλαχη δε εχοντων δυσκολιαν, ȣδενος ἧττον ατοπον το φαναι μεν ειναι τινας φυσεις παρα τας εν τῳ ȣρανῳ, ταυτας δε τας αυτας φαναι τοις αιςθητοις· πλην ὅτι τα μεν αϊδια, τα δε φθαρτα.

stoteles theilet daher die Erfahrungswelt in die **sublunarische**, in welcher die veränderlichen, und die **superlunarische** oder himmlische, in welcher die unveränderlichen vorkommen [29]. Wenn Aristoteles consequent war, so konnte er gar nicht von unveränderlichen Objecten sprechen, denn so weit die Erfahrung reicht, kommen nur Gegenstände vor, die in Raum und Zeit veränderlich sind. Man siehet aber leicht, was ihn zu dieser Inconsequenz verleitete. Sein dem Platonischen entgegengesetztes System machte es nothwendig, die Scheidewand aufzuheben, welche Plato zwischen der Sinnen und Verstandeswelt gemacht hatte, und nur allein die Wirklichkeit der Sinnenobjecte anzunehmen. Auf der andern Seite aber fühlte er nicht weniger als sein Lehrer das Bedürfniß der Vernunft, in dem **Absoluten** das Ziel ihres Nachforschens zu erreichen, und er schloß mit diesem von dem **Bedingten**, was gegeben ist, **auf das Vorhandenseyn des Unbedingten**. Allein er unterscheidet sich dadurch vom Plato, daß er das **Absolute nicht ausser der Welt**, wie dieser, sondern es **innerhalb der Welt** suchet. Die Eintheilung der Dinge in **vergängliche** und **unvergängliche** (φθαρτα, αφθαρτα) weicht nur in Worten von der Platonischen in Sinnenwesen und Verstandeswesen ab. Aber beide Wesen machen den Inbegriff der Welt aus, und sind nur durch verschiedene Regionen von einander getrennt. Das **Irdische und Vergängliche ist unter dem Monde, das Ewige, Unveränderliche am Himmel.**

Aber **wie gelangt der menschliche Geist zur Erkenntniß dieser nichtsinnlichen Wesen?** Wo-

29) **Metaphysicor.** IV. c. 5. ὁ γαρ περι ἡμας του αισθητου τοπος, εν φθορᾳ και γενεσει διατελει μονος ων. αλλ' ουδεν ὡς ειπειν, μοριον του παντος εστι.

Woher nimmt er den Stoff zur Erkenntniß derselben? Aus der Sinnlichkeit? Dieses kann nicht möglich seyn, da durch die Sinne nach seiner Erklärung nur das Veränderliche erkannt wird, und selbst aus den sinnlichen Vorstellungen allein nie Wissenschaft entspringt. Oder etwa aus den durch die Sinnlichkeit vermittelten Begriffen? Aus diesen kann aber doch nichts anders als die Erkenntniß der Gegenstände hervorgehen, welche in dem Kreise sinnlicher Wahrnehmung liegen. Oder endlich aus reinen Begriffen? Diese nimmt Aristoteles nicht an, und wenn er sie anerkennte, so würde er auf einer andern Seite gegen sein System anstoßen, nach welchem durch die Sinne zwar nicht, aber doch nicht ohne Sinne Erkenntniß eines Gegenstandes möglich ist. Wenn dem Menschen ein Sinn fehlt, sagt er, so fehlt ihm auch ein Zweig der Erkenntniß der Objecte. Diese hängt also nothwendig von den Sinnen ab [30]). Zwar sagt er, durch die sinnlichen Vorstellungen wird zugleich dem Verstande der Stoff zu Begriffen gegeben, aus welchen das Erkennen und Wissen von dem objectiven Seyn des Gegenstandes entsteht. Aber wie läßt sich auf diesem Wege nur die geringste Möglichkeit begreifen, zur Erkenntniß des objectiven Seyns des absoluten übersinnlichen Wesens zu gelangen?

Aus allem diesem müssen wir das Resultat ziehen, daß Aristoteles zwar zuerst den Empirismus nach seinen Hauptgrundsätzen deutlicher angegeben, aber keinesweges eine tiefere Prüfung derselben angestellt hat. Daher ist es kein Wunder, daß ihm die Widersprüche, welche von dem Empirismus unzertrennlich sind, die Schwierigkeiten, welche ihn wie jedes dogmatische System drücken, selbst verborgen blieben. Eine Revision seines eignen Systems, eine strengere Vergleichung seines Verfahrens in demselben mit jenen Grundsätzen, hätte ihm sehr bald theils Mangel am

30) Analyt. posterior. I, c. 31. c, 18.

an Consequenz, theils die Unzulänglichkeit der Principien in das Licht setzen müssen. So behauptet er, daß die Existenz keiner Substanz demonstrirt werden kann, sondern sie würde vorausgesetzt, oder müsse durch die Wahrnehmung gegeben werden [31]). Wie läßt sich nun nach dieser Voraussetzung die Existenz des nothwendigen Wesens erkennen? Gleichwohl versucht er einen demonstrativen Beweis derselben zu geben. Und wie kam er zu dem Satze: daß das wirkende Object eher ist als das leidende, und daß daher die Objecte, welche den Empfindungen zum Grunde liegen, existiren würden, auch wenn es keine Empfindung gäbe [32]).

Da er bei seinem Begriff von Wissenschaft vorzüglich nur auf die logische Bündigkeit der Schlüsse aus Principien Rücksicht nimmt, dabei aber theils die objective Realität, theils die Beschaffenheit des Objects der Wiss-

31) Metaphysicor. XI. c. 7. των δε λεχθεισων επιστημων ἑκαστη λαβουσα πως το τι εστιν ἐν ἑκαστῳ γενει πειραται δεικνυναι τα λοιπα μαλακωτερον η ακριβεστερον. λαμβανουσι δε το το τι εστιν, αἱ μεν, δια αισθησεως, αἱ δε ὑποτιθεμεναι. διο και δηλον εκ της τοιαυτης επαγωγης, ὁτι της ουσιας και του τι εστιν ουκ εστιν αποδειξις.

32) Metaphysicor. V. c. 5. το μεν ουν μητε τα αισθητα ειναι, μητε τα αισθηματα, ισως αληθες. του γαρ αισθανομενου παθος τουτο εστι· το δε τα ὑποκειμενα μη ειναι, ἁ ποιει την αισθησιν, και ανευ αισθησεως, αδυνατον. ου γαρ δη ἡγ' αισθησις αυτη ἑαυτης εστιν. αλλ' εστι τι ἑτερον παρα την αισθησιν, ὁ αναγκη προτερον ειναι της αισθησεως. το γαρ κινουν του κινουμενου φυσει προτερον εστι.

Wissenschaft als gegeben voraussetzt, und voraussetzen muß; da er ferner die Vernunft als das Vermögen der Principien betrachtet, welchem aber der Stoff dazu durch die Sinnlichkeit dargeboten wird, so ging er in keine weitere Untersuchung über die Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntniß ein, und so mußte ihm der wahre Ursprung der Grundsätze der Erkenntniß verborgen bleiben.

Aristoteles konnte auch auf diesem Standpuncte nicht auf den Gedanken gerathen, das Erkenntnißvermögen seiner Form nach zu untersuchen, die reinen Erkenntnisse vollständig aufzusuchen, und die Grenzen zu bestimmen, welche der menschliche Verstand nicht überschreiten darf. Diese ganze Untersuchung lag außer seiner Sphäre. Es ist zwar nicht zu leugnen, daß in den Schriften des Aristoteles manche glückliche Blicke in die Natur des Erkenntnißvermögens vorkommen; allein es sind nur zufällige Bemerkungen, die sich ihm bei Gelegenheit anderer Untersuchungen aufdrangen, aber nicht das Resultat einer absichtlich angestellten Erforschung des Erkenntnißvermögens. Daher haben sie auch weiter keine Folgen auf sein System. Er gehet über sie hinweg, ohne weitere Untersuchung anzustellen, zu welchen sie auffoderten, so sehr er auch fühlt, daß etwas mehr hinter ihnen verborgen liege [33]. Wenn dabei

33) Eine von diesen merkwürdigen Stellen ist de memoria c. 1. επει δε περι φαντασιας ειρηται προτερον εν τοις περι ψυχης, και ὅτι νοειν ουκ εστιν ανευ φαντασματος, συμβαινει γαρ το αυτο παθος εν τῳ νοειν, ὅπερ και εν τῳ διαγραφειν. εκει τε γαρ ουδεν προσχρωμενοι τῳ το ποσον ὡρισμενον ειναι τα τριγωνα, ὁμως γραφομεν ὡρισμενον κατα το ποσον· και ὁ νοων ὡσαυτως, καν μη νοῃ ποσον, εν οφθαλμοις μεν τιθησι ποσον, νοει δε ουχ ᾗ ποσον. αν δ᾽ ἡ φυσις ῃ των ποσων, αοριστον δε, τιθη-

bei auf der einen Seite wohl zu beherzigen ist, daß solche Bemerkungen in später geschriebenen Schriften vorkommen, und es daher unbillig wäre zu fordern, daß sie den Philosophen zu einer Revision seines ganzen Systems hätten veranlassen sollen, so bestätiget dieses aber auf der andern Seite auch wieder unsere Behauptung, daß Aristoteles von einer Kritik des Erkenntnißvermögens weder ausgegangen, noch auf sie durch sein Nachdenken fortgeführt worden ist [34]).

Was die Eintheilung der Philosophie in ihre wissenschaftlichen Theile betrifft, so findet man freilich, daß Aristoteles weiter gekommen ist, als sein Lehrer; indessen hat er sich doch noch nicht das Verdienst einer systematischen Abtheilung erworben. Die Theile, welche Plato zwar berührte, und von einander unterschied, hat Aristoteles deutlicher bestimmt, und in schärferen Umrissen ihre Gegenstände bezeichnet; aber es fehlt an einem Princip zur sichern Grenzbestimmung der einzelnen Wissenschaften. Von einer andern Seite verliert sogar Aristoteles in Vergleiche

θησι μεν ποσον ὡρισμενον, νοει δε ἢ ποσον μονον; δια τινα μεν αιτιαν, ȣκ ενδεχεται νοειν ȣδ' ανευ συνεχȣς, ȣδ' ανευ χρονȣ, τα μη εν χρονῳ οντα, αλλος λογος.

34) Buhle in seinem Lehrbuch der Gesch. der Philosophie 2. B. S. 375. behauptet, Aristoteles sey der einzige Philosoph vor Kant, der Ansprüche auf das Verdienst hätte, eine eigentliche Kritik des Erkenntnißvermögens unternommen zu haben. Man vergleiche auch die Abhandlung: Was hat die neuere Philosophie Eigenthümliches in Vergleichung mit der Philosophie des Alterthums, im Göttingischen philosophischen Museum 2. B. 1. 2. St.

gleichung mit dem Plato. Wenn dieser die Philosophie für Erkenntniß aus reinen Principien der Vernunft erklärt, und darin auf dem rechten Wege war, nur daß er noch kein sicheres Merkmal ausgemittelt hatte, um reine und empirische Erkenntnisse von einander zu unterscheiden, so wurde Aristoteles durch den empirischen Standpunct, den er gewählt hatte, genöthiget, allen Unterschied zwischen beiden aufzuheben. Philosophie begriff dann alle wissenschaftlichen Erkenntnisse in sich. Der Gegensatz zwischen empirischen Wissenschaften und Philosophie, hörte auf, und nur die Abstraction, je nachdem sie auf einen höhern oder geringern Grad getrieben war, machte einen Unterschied nicht in der Gattung, sondern in den Arten der Wissenschaften. Selbst die mathematischen Wissenschaften, welche Plato, aber freilich nach unzureichenden Merkmalen, von der Philosophie unterschieden hätte, konnten von dem Aristoteles nach seiner Ansicht nicht getrennt werden.

Die Eintheilungsgründe, auf welchem die Aristotelische Eintheilung der philosophischen Wissenschaften beruhet, sind theils von dem Gegenstande, theils von dem Grad der Abstraction, durch welche sie zu Stande gebracht werden, hergenommen. Den ersten kannte auch Plato schon, der zweite ist dem Aristoteles eigenthümlich.

Daß Aristoteles die Philosophie in den theoretischen und practischen Theil abgetheilt habe, ist eine allgemein angenommene Meinung. Indessen dürfte es doch schwer fallen, eine Stelle anzugeben, wo er diese Eintheilung mit ihren Gründen ausdrücklich vorgetragen hat. Denn die Unterscheidung zwischen dem Erkennen und dem Thätigseyn nach Vorstellungen theils zu einem von der Thätigkeit verschiedenem Zwecke (ποιειν) theils so, daß die Thätigkeit ihr eigener Zweck ist (πραττειν) 35) ist zwar

35) Metaphys. I. c. 1. VI. c. 1. XI. c. 6.

zwar auch zur Schärfung der Aufmerksamkeit auf die verschiedenen Thätigkeiten des Geistes verdienstlich, aber nicht zur wissenschaftlichen Scheidung des Gebiets der Philosophie tauglich, so lange die wahren Principien beider noch nicht entdeckt sind. Bei dem Aristoteles ist der Unterschied nicht formel, sondern nur materiel. Nicht darum giebt es eine theoretische oder practische Philosophie, weil die Vernunft bei dem Erkennen und bei dem Wollen nach andern Principien verfährt, sondern weil das Erkennen und Handeln verschiedene Objecte sind, und weil das Wissen des einen einen andern Zweck hat als das des andern. Das Erkennen ist nehmlich Zweck an sich; das was sich auf das Handeln bezieht, will man nicht um sein selbst, sondern um des Handelns willen erkennen [36]). Im Grunde ist aber kein Unterschied zwischen der theoretischen und practischen Philosophie, weil nach seiner Ansicht es gar keine reine Vernunfterkenntnisse giebt, sondern die Vernunft den Stoff zu ihrer Erkenntniß von gegebnen Objecten empfängt. Die Gesetze des Willens sind ursprünglich Erfahrungsbegriffe von Objecten des Begehrens, abgezogen von einzelnen Fällen und verallgemeinert, so wie dies der Fall mit den Principien der Naturerkenntniß ist. Ungeachtet daher Aristoteles eine theoretische, practische und technische Vernunft oder Vernunftgebrauch annimmt, und darauf die Eintheilung der Wissenschaften gründet, so fällt doch dieser

Un-

36) de anima III. c. 10. διαφερει δε του θεωρητικου (ὁ πρακτικος νους) τῳ τελει, και ἡ ορεξις ἑνεκα του πασα. ου γαρ ἡ ορεξις αὑτη, αρχη του πρακτικου νου, το δε εσχατον, αρχη της πραξεως — το ορεκτικον γαρ κινει, και δια τουτο ἡ διανοια κινει, ὁτι αρχη αὐτης εστι το ορεκτικον.

Unterschied bei näherer Untersuchung und Analyse der Grundbegriffe völlig weg [37]).

Ungeachtet also die Eintheilung in theoretische und praktische Philosophie vorkommt, so finden wir doch weiter keine Nachforschung über das Fundament derselben. Das Factum bot sich dem Nachdenken dar, aber die Gründe blieben lange verborgen. Ueberhaupt darf man über Fragen, welche die wissenschaftliche Form der Philosophie betreffen, beim Aristoteles keine Erörterungen suchen. Sie waren jetzt noch zu früh, der philosophische Geist noch nicht dazu gereift. Daher bleibt unser Philosoph bei der schon seit Plato nach und nach aufgekommenen Trennung der theoretischen und praktischen Philosophie stehen, und bemühet sich bloß die einzelnen Theile beider schärfer durch Begriffe zu unterscheiden.

Eben so wenig finden wir etwas über die Logik, als Theil der Philosophie, und ihre Verbindung mit den übrigen angemerkt; kaum daß er ihrer einigemale im Vorbeigehen erwähnt. Dieses Stillschweigen ist die Ursache von vielen Streitigkeiten geworden, welche in späteren Zeiten über die Frage: ob die Logik als Theil mit zur Philosophie gehöre, sind geführt worden.

Die Logik rechnet Aristoteles allerdings zur Philosophie, doch nur als propädeutischen Theil [38]). Aber verge-

37) Metaphysicor. VI. c. 1. ὥςε ει ἡ ἅπασα διανοια η πρακτικη η ποιητικη η θεωρητικη, ἡ Φυσικη θεωρητικη τις αν ειη.

39) Metaphysicor. IV, c. 3. λεκτεον δε ποτερον μιας η ἑτερας επιςημης περι τουτων εν τοις μαθημασι καλουμενων αξιωματων, και περι της ουσιας; Φανερον δη, ὁτι μιας τε και της του Φιλοσοφου και ἡ περι τουτων εςι σκεψις. ἁπασι γαρ ὑπαρχει τοις ουσιν, αλλ' ου γενει τινι χωρις ιδια των αλλων, — ὁσα δ' εγχειρουσι των λεγοντων τινες περι της αλη-

 θειας

gebens siehet man sich nach einer wissenschaftlichen Erörterung des Begriffs dieser Wissenschaft und ihrer Theile um. Dieses läßt sich zum Theil aus den Vermuthungen erklären, welche wir oben über die Folge und Entstehungsart der einzelnen logischen Schriften vorgetragen haben. Indem er auf dem analytischen Wege von dem Zusammengesetzten zu dem Einfachen fortging, und die logischen Grundsätze immer als Heischesätze voraussetzte, ohne sie zu deduciren, kam er auf den Gedanken, ob diese nicht in einer eignen Disciplin untersucht und erörtert werden müßten? Und ob er gleich diese Frage an keinem Orte mit Bestimmtheit untersucht hat, so scheint er sie doch für einen Gegenstand der ersten Philosophie, oder der Metaphysik angesehen zu haben, welche überhaupt die letzten erkennbaren objectiven Gründe alles dessen, was ist, untersuchen soll [39].

Neben der Logik, welche die Wissenschaft von den Regeln des Wahren oder des Wissens lehrt, (Analytik) findet sich in dem Aristoteles noch eine Art von Logik des Wahrscheinlichen, oder Dialektik. Die Logik ist das Organon des Philosophen; die Dialektik ist die Vorbereitungskunst des Philosophen, wodurch er sich in den Stand setzt, apodiktisch über eine Materie entscheiden zu können, dadurch daß er lernt, jeden Satz, jede Meinung von allen Seiten zu betrachten, und überlegt, was sich mit irgend einem Schein der Wahrheit dafür und dagegen sagen läßt. Sie schafft Stoff zum Denken herbei und übt das Nachdenken und Beurtheilen. Sie besteht theils aus einer Topik oder Hevristik, theils aus einer Methode zu disputiren, theils einer An-

θειας, ὀν τροπον δει αποδεχεσθαι, δι' απαιδευσιαν των αναλυτικων τȣτο δρωσι. δει γαρ περι τȣτων ἡκειν προεπιϛαμενȣς, αλλα μη ακȣοντας ζητειν.

39) Aristotel. Metaphysicor. IV, c. 3. III, c. 1. 2.

Anweisung zur Entdeckung und Widerlegung falscher Schlüsse (Sophistik). Die Dialektik gehört also nicht eigentlich in die Sphäre der reinen Logik, sondern größtentheils zur angewandten Logik, obgleich Aristoteles diesen Unterschied noch nicht gemacht, und daher das wissenschaftliche Feld der Logik noch nicht wissenschaftlich abgetheilt hat [39]).

Die theoretische Philosophie theilt Aristoteles nach den Objecten und dem Grad von Abstraction, welche dabei anzuwenden ist, in die Physik, Mathematik und Theologie oder erste Philosophie [40]). Die Physik hat zum Gegenstande Natur-

39) Arist. Analyt. prior. I. c. 1. πρωτον ειπειν, περι τί και τινος ἡ σκεψις εςιν· ὁτι περι αποδειξιν και επιςημης αποδεικτικης. Topicorum I. c. 1. ἡ μεν προθεσις της πραγματειας, μεθοδον ἑυρειν, αφ' ἡς δυνησομεθα συλλογιζεσθαι περι παντος προτεθεντος προβληματος εξ ενδοξων, και αυτοι λογον ὑπεχοντες μηδεν ερωμεν ὑπεναντιον. Der Name Logik kommt beim Aristoteles nicht vor. Er bedient sich sogar des Worts λογικως als gleichbedeutend mit διαλεκτικως. Analyticor. posterior. I. c. 22. 24. 32. Dialectisch hat aber bei dem Aristoteles nicht eine Bedeutung: zuweilen drückt er dadurch die apagogische Beweisart, zuweilen den Versuch, ohne Erkenntniß einer Sache zu haben, problematisch über sie etwas zu bestimmen, oder sich zur Erkenntniß derselben einen Weg zu bahnen, zuweilen über eine Sache aus angenommenen oder wahrscheinlichen Prämissen zu disputiren aus.

40) Arist. Metaph. VI. o. 1. ἡ μεν γαρ Φυσικη, περι αχωριςα μεν, αλλ' ȣκ ακινητα· της δε μαθηματικης ενια περι ακινητα μεν, ȣ χωριςα δε ισως, αλλ' ὡς

gegenstände, d. i. Substanzen, welche sich im Raume bewegen, bei deren Betrachtung man von nichts abstrahirt [41]). Die Mathematik hat zwar eben diese Naturgegenstände zum Objecte, aber sie betrachtet sie nicht als bewegende sondern als ruhende Körper; sie abstrahirt von aller Qualität, z. B. Schwere, Härte, Wärme und Kälte, und ziehet bloß ihre Größe und Ausdehnung in Betrachtung. Ihr Gegenstand sind also Abstracta oder Eigenschaften von Sinnenwesen, die in der Natur von den Objecten nicht getrennt vorkommen, sondern nur der Verstand zum Behuf der Wissenschaft absondert [42]). —

Ueber den Begriff der ersten Philosophie oder Metaphysik finden wir nicht einen und denselben Begriff in seinen Schriften. Man würde ohne Zweifel nicht so lange über diesen Begriff, so wie überhaupt über des Aristoteles Metaphysik gestritten haben, und zu sicherern Resultaten gekommen seyn, wenn uns Aristoteles entweder über die Art und Weise, wie ihn sein Nachdenken auf die Idee einer ersten Philosophie geführt hat, einige Data mitgetheilt hät-

ὡς εν ὑλῃ· ἡ δε πρωτη και περι χωριϛα και ακινητα. — ὡϛε τρεις αν ειεν φιλοσοφιαι θεωρητικαι, μαθηματικη, φυσικη, θεολογικη. XI. c. 7.

41) Aristotel. Metaphysicor. VI. c. 1. VII. c. 11. επει τροπον τινα της φυσικης και δευτερας φιλοσοφιας εργον ἡ περι τας αιϛθητας ουσιας θεωρια.

42) Aristoteles Metaphysicor. XI. c. 3. καθαπερ δ' ὁ μαθηματικος περι τα εξ αφαιρεσεως την θεωριαν ποιειται. περιελων γαρ παντα τα αιϛθητα θεωρει οιον βαρος και κουφοτητα και σκληροτητα και τ' εναντιον, ετι δε και θερμοτητα και ψυχροτητα και τας αλλας αιϛθητας εναντιωσεις, μονον δε καταλειπει το ποσον και συνεχες. Physicor. II, c. 2.

hätte, oder wenn wir einen vollständig ausgearbeiteten Entwurf dieser Wissenschaft von ihm vor uns sähen. Da uns dieser letzte Ausweg verschlossen ist, so müssen wir sehen, wie weit uns Vermuthungen auf den ersten bringen.

Nach Plato hat die theoretische Philosophie eigentlich bloß das Uebersinnliche zum Gegenstande, sie war daher bloß Metaphysik. Die Erkenntniß derselben ist durch bloße Vernunft möglich. Aristoteles denkt in Rücksicht auf die Philosophie mit dem Plato im Wesentlichen einstimmig, den einzigen Punct ausgenommen, daß er alle Erkenntnisse aus der Erfahrung, Plato aber die eigentlich philosophischen aus der Vernunft entspringen läßt. Der philosophische Forschungsgeist fängt mit der Betrachtung der Sinnenwelt an, aber er findet in derselben nicht volle Befriedigung. Das Vergängliche und Beschränkte in derselben nöthiget ihn den Blick auf das Unvergängliche und Absolute zu erheben, welches als Urwesen die Bedingung von allen endlichen Dingen enthält, und bei dem steten Wechsel derselben einen festen Punct darbietet, an welchen sich die Uebersicht des Ganzen anschließen läßt. Die Nothwendigkeit der Speculation über das Uebersinnliche leuchtete dem Aristoteles ungeachtet seines Empirismus ein, und wiewohl er nicht sehr consequent beide Arten von Wesen in eine und dieselbe Welt versetzte, so erkannte er doch den Werth und den Vorzug der Erkenntniß der übersinnlichen vor der Erkenntniß der sinnlichen Wesen [43]). Daher scheint der Ausdruck erste Philosophie, den Rang anzuzeigen, welchen er der Erkenntniß der übersinnlichen Wesen im Gegensatz der Erkenntniß der sinnlichen Naturgegenstände oder der

43) Arist. Metaphys. I. c. 2.

Physik, welche er auch aus demselben Grunde die zweite Philosophie nennt, einräumt [44]).

Da nun Aristoteles nur ein Wesen dieser Art die Gottheit annimmt, so ist das Object der ersten Philosophie hauptsächlich Gott, und die durch diesen Namen bezeichnete Wissenschaft ist insofern nichts anders als Theologie, unter welchem Namen sie auch bei ihm vorkommt [45]). Aber dieses Object umfaßt noch nicht ganz den Begriff. Die Betrachtung der Natur überhaupt und einzelner Naturwesen, die ihn vorzüglich beschäftigte, führte ihn nothwendig auf die Bemerkung gewisser Begriffe, welche sich nicht bloß auf diesen oder jenen Gegenstand beziehen, sondern von allgemeinem Gebrauch sind, z. B. Substanz, Accidenz, Wirken, Leiden u. s. w. Es mußte ihm wichtig seyn, diese Begriffe und Grundsätze von

44) Arist. Metaphys. VII. c. 11.

45) Aristotel. Metaphysicor. I. c. 2. ἡ γαρ θειοτατη και τιμιωτατη, τοιαυτη δε διχως αν ειη μονη. ἡν τε γαρ μαλις' αν ὁ θεος εχοι, θεια των επισημων εσι, καν ειτις των θειων ειη. μονη δ' αυτη τουτων αμφοτερων τετυχηκεν. ὁ τε γαρ θεος δοκει των αιτιων πασιν ειναι και αρχη τις και την τοιαυτην η μονος η μαλις' αν εχοι ὁ θεος XI. c. 7. περι το χωρισον αρα ον και ακινητον ἑτερα τουτων αμφοτερων των επισημων εσι τις, ειπερ ὑπαρχει τις ουσια τοιαυτη. λεγω δε χωριση και ακινητος, ὁπερ πειρασομεθα δεικνυναι, και ειπερ εσι τις τοιαυτη φυσις εν τοις ουσιν, ενταυθα αν ειη που και το θειον και ἀυτη αν ειη πρωτη και κυριωτατη αρχη. δηλον τοινυν ὁτι τρια γενη των θεωρητικων επισημων εσι φυσικη, μαθηματικη, θεολογικη. βελτισον μεν ουν το των θεωρητικων επισημων γενος· τουτων δ' αυτων ἡ τελευταια λεχθεισα.

von den Fällen ihrer besondern Anwendung zu abstrahiren, und in ihrer Allgemeinheit zusammen zu stellen. Daher ist die *erste Philosophie* die *allgemeinste* und *höchste*[46]. Sie hat das *Ding insofern es ist*, oder *das Ding als Ding* (dem bloßen Begriffe nach) *zum Gegenstande*[47]. Daraus entsteht aber sogleich eine Verwirrung im Begriffe. Denn wenn das Object der ersten Philosophie das Ding als Ding, in der abstractesten und allgemeinsten Bedeutung ist, wie kann sie denn die Wissenschaft des realsten Wesens seyn, auf welches doch nicht die von den in der Welt befindlichen Dingen abgezogenen Begriffe und Grundsätze passen. Es ist also *Ontologie* mit *Theologie* verwechselt, beides zwar Theile der Metaphysik, aber doch verschiedenartige Theile. Aristoteles fehlte darin, daß er den Begriff eines Theils (der Ontologie und Theologie) zum Begriff der ganzen Wissenschaft erhob. Ueberhaupt läßt es sich zu einem ziemlichen Grade der historischen Gewißheit erheben, daß *Aristoteles* in dem *Begriff der ersten Philosophie* zu keiner Festigkeit kam. In seiner Physik, welche früher als die Metaphysik geschrieben ist, theilt er alle existirende Wesen in *veränderli*-

46) Metaphysicor. I. c. 2. σχεδον δε και χαλεπωτατα γνωριζειν τοις ανθρωποις εστι τα μαλιστα καθολου, πορρωτατω γαρ των αισθησεων εστι. — δει γαρ ταυτην (την επιστημην) των πρωτων αρχων και αιτιων ειναι θεωρητικην.

47) Aristoteles Metaphysicor. IV. c. 1. εστιν επιστημη τις, ἡ θεωρει το ον ἡ ον, και τα τουτῳ ὑπαρχοντα καθ᾽ ἁυτο. ἁυτη δε εστιν ουδεμιᾳ των εν μερει λεγομενων ἡ αυτη. ουδεμια γαρ των αλλων επισκοπει καθολου περι του οντος, ἡ ον, αλλα μερος αυτου τι αποτεμνομεναι θεωρουσι περι τουτο το συμβεβηκος. XIII. c 3.

che (κινητα) und unveränderliche (ακινητα), und die ersten in vergängliche und unvergängliche (φθαρτα, αφθαρτα). Die vergänglichen sind die Naturwesen, ausser dem Himmel, welcher zwar veränderlich aber unvergänglich ist; Gott allein ist das unveränderliche Wesen. Nun bestimmt er für jede dieser Gattungen von Wesen eine besondere Wissenschaft. Die erste ist die Physik; die zweite hat keinen besondern Namen, er trägt sie aber in den Büchern von dem Himmel vor; die dritte ist die erste Philosophie [48]). Allein bei dieser Bestimmung des Begriffs blieb er nicht stehen, wie man aus mehreren Büchern der Metaphysik und aus den Problemen ersiehet, welche er über den Begriff und Inhalt der ersten Philosophie aufwirft. Aber selbst auch in der Physik, wo er jenen Begriff aufstellt, verbindet er eine andere Bestimmung damit, welche Unbeständigkeit verräth, in dem er die Untersuchung der Form der Natur und Naturwesen, welche nach der obigen Abtheilung für die Physik gehört, der ersten Philosophie anweiset [49]). Und kommt doch sogar in der

48) Aristot. Physicor. II. c. 7. και ὁλως ὁσα κινȣμενα κινει. ὁσα δε μη, ȣκ ετι Φυσικης. ȣ γαρ εν ἁυτοις εχοντα κινησιν ȣδε αρχην κινησεως κινει, αλλ' ακινητα οντα. δυο τρεις αἱ πραγματειαι. ἡ μεν περι ακινητον ἡ δε περι κινȣμενον μεν αφθαρτον δε, ἡ δε, περι τα φθαρτα.

49) Aristotel. Physicor. I. c. 9. περι δε της κατα το ειδος αρχης, προτερον μια η πολλαι, και τις η τινες εισι, δι' ακριβειας, της πρωτης Φιλοσοφιας εργον εςι διορισασθαι. II. c. 2. πως δε εχει το χωριςον και τι εςι Φιλοσοφιας της πρωτης διορισαι εργον.

der Physik der Beweis für das Daseyn des ersten unveränderlichen Wesens vor [50]).

Die weitere Abtheilung der Physik in ihre besondere Theile, gehört nicht hieher; denn Aristoteles hat sie zwar in verschiedenen Abhandlungen vorgetragen, aber nicht die Verbindung der einzelnen Theile zu einem Ganzen gezeigt.

Die praktische Philosophie bestehet aus drei Theilen, der Ethik, Politik und Oekonomik. Nach einigen Aeußerungen scheint es, als wenn er alle diese Theile unter dem Namen Politik zusammengefaßt habe, weil er den Menschen als handelndes Wesen nicht an sich, seiner moralischen Natur nach, sondern als ein Wesen betrachtet, das in Gesellschaft mit andern zu leben bestimmt ist. Sie ist nach ihm die architektonische Wissenschaft, welche das höchste Gut bestimmt, vorschreibt, was man thun und lassen muß; alle übrigen Künste und Kenntnisse, z. B. die Oekonomik, die Kriegskunst, die Rhetorik sind ihr untergeordnet und werden von ihr als Mittel zur Er-

50) Aristotel. Physicor. IX. c. 6. Wenn man aus diesen Gründen schließen darf, daß Aristoteles noch keinen ganz bestimmten Begriff von dem Inhalte der ersten Philosophie gehabt habe, so würden viele Zweifel gegen die Aechtheit der Metaphysik wegfallen, bei denen immer vorausgesetzt wird, daß sie ein wissenschaftliches Ganze in systematischer Form ausmachen. Es ist gar nicht unwahrscheinlich, daß Aristoteles einzelne zur Metaphysik gehörige Abhandlungen nach und nach aufsetzte, und daß diese hernach von den Herausgebern der Aristotelischen Schriften, unter einem allgemeinen Titel zusammengestellt wurden.

reichung ihres Zwecks gebraucht. [51]). Indessen unterscheidet er doch auch Ethik und Politik wieder als besondere Theile, und die letzte als der ersten untergeordnet [52]). Der Gegenstand der praktischen Philosophie ist der letzte Zweck des freien Handelns des Menschen. Dieser ist, Glückselig zu werden durch Tugend. Das tugendhafte Verhalten, welches dazu führet, lehret die Ethik. Da aber dieses nur in der bürgerlichen Gesellschaft durch vollkommene Verfassung und Gesetzgebung erreicht werden kann, so untersucht die Politik die möglichen Arten der Staatsformen und ihren Einfluß auf den Zustand der Bürger, und bestimmt die beste Form, welche für die Erreichung des letzten Zwecks tauglich ist. Und da in dem Praktischen bloße Vorschriften, zumal wenn sie gegen Neigungen streiten, nicht hinreichend sind, um den Willen zu bestimmen, so müssen sie mit einer äußern Macht verbunden werden, damit sie von Jugend an kräftigen Einfluß auf das Gemüth erlangen. Wie das durch die Gesetzgebung zu bewerkstelligen, das auszumachen, ist der Gegenstand der Politik [53]). Die Oekonomik endlich giebt die äußern Bedingungen zur Er-

51) Aristoteles Politic. I. c, 2. πολιτικον ὁ ανθρωπος ζωον. Ethicor. ad Nicomach. I. c. 2.

52) Aristoteles Politicor. VII. c. 13. Φαμεν δε και εν τοις ηθικοις, ει τι των λογων εκεινων οφελος (ευδαιμονιαν) ενεργειαν ειναι και χρησιν αρετης τελειαν. Man vergl. auch III. c. 12.

53) Aristoteles Ethicor. ad Nicomach. X. c. 9. παραλιποντων ουν των προτερων ανερευνητον το περι της νομοθεσιας, αυτους επισκεψασθαι μαλλον βελτιον ισως και ὁλως δη περι πολιτειας, ὁπως εις δυναμιν ἡ περι τα ανθρωπινα φιλοσοφια τελειωθη.

Erreichung jenes Zweckes in Erwerbung und Verwaltung des äußern Vermögens an [54]).

Die Grenzen, welche Aristoteles in diesen Begriffen für diese Wissenschaften festgesetzt hat, finden wir aber nicht genau von ihm beobachtet. Er beziehet sich in der Politik im engern Sinne oft auf die Ethik, aber eben so oft wiederholt er auch Untersuchungen, welche die Ethik schon erschöpft haben sollte. Dieser Umstand aber darf um so weniger befremden, da er jene Begriffe nicht etwa als Einleitung zu jenen Wissenschaften erörtert, sondern sie nur beiläufig als Winke und flüchtige Bemerkungen hinwirft.

Ueberhaupt fing Aristoteles erst an, die verschiedenartigen Erkenntnisse zu sondern, und zu gewissen Ganzen zu verbinden. Aber es war zu früh von ihm zu verlangen, daß er dabei nach bestimmten Grundsätzen verfahren sollte. Die Ideen, welche ihn leiten sollten, mußten erst aus den von ihm bearbeiteten Wissenschaften hervorgehen, und ihre Fehler konnten erst nach mehrmaliger Prüfung und Vergleichung entdeckt und berichtiget werden. Auch war es dem Gange der menschlichen Cultur angemessen, erst einzelne Theile des menschlichen Wissens zu verarbeiten, und dann erst an ein System, welches sie alle systematisch in sich begreift, zu denken. Jenes that Aristoteles, und dieses war erst die Arbeit weit späterer Jahrhunderte.

Drittes Kapitel.

Logik.

Eins der grösten und bleibendsten Verdienste des Aristoteles ist seine Logik. Denn wenn man auch nicht

54) Aristotel. Oecon. I. c. 1.

nicht mit dem Urtheile eines großen Philosophen ganz einstimmen sollte, daß diese Wissenschaft seit dem Aristoteles eben so wenig einen Schritt rückwärts habe thun dürfen, als es möglich gewesen, einen Schritt in ihr vorwärts zu thun, daß sie also durch die Bemühungen dieses Denkers, was das Materiale betrift, für vollendet angesehen werden könne [1]), so kommen doch diejenigen der Wahrheit auf jeden Fall näher, welche ihm zu viel als zu wenig Verdienst in Rücksicht auf diese Wissenschaft beilegen. Er hat in gewissem Betrachte und nach seiner Ansicht die Logik wirklich vollendet, so daß zu der Wissenschaft, wie er sich dieselbe dachte, wenig Wesentliches hinzugesetzt werden konnte. Man darf sich daher nur in seinen Gesichtspunct versetzen, um sein Verdienst gehörig würdigen zu können.

Aristoteles dachte noch nicht daran, das Denkvermögen selbst zu untersuchen, um die Gesetze des Denkens daraus vollständig zu entwickeln, sondern seine Absicht war bloß die Theorie des Schliessens zum Behuf des wissenschaftlichen Gebrauchs aufzustellen. Nun kam er dadurch natürlich auch auf Verstandesregeln, aber hauptsächlich diejenigen, welche sich auf die eine Function des Denkens, das Schliessen beziehen. Insofern ist seine Logik weniger vollständig, als sie durch fortgesetztes Bemühen der Denker in unsern Zeiten geworden ist, welche das Denken in Rücksicht auf Begriffe und Urtheile mit eben derselben Aufmerksamkeit analysirt haben. Aristoteles hat zwar auch in besondern Schriften von Begriffen und Urtheilen gehandelt, aber mit beständiger Rücksicht auf den Gebrauch derselben bei den Schlüssen. Daher kommt es, daß ungeachtet mancher Mängel in der Methode des Vortrags dennoch in seinen logischen Schriften mehr wissenschaftliche Einheit ist, als in so vielen

1) Kants Kritik der reinen Vernunft 2. Aufl. Vorrede S. VIII.

len neuen Logiken. Seine Logik ist nichts anders als Syllogistik, oder eine Theorie der Schlüsse zum Behuf des wissenschaftlichen Gebrauchs oder der logischen Demonstration. Da er sich nun mit dem Denken beschäftiget, insofern es sich auf gegebene Begriffe beziehet, um daraus Urtheile und Schlüsse zum Behuf der Demonstration zu bilden, so ist seine Logik von selbst auf die Grenzen eingeschränkt, welche ihr als Wissenschaft zukommen, ohne daß er jedoch durch eigene philosophische Reflexion darauf gekommen ist. Sie hat es nehmlich nur mit dem analytischen Denken zu thun, ohne auf den Ursprung und Bildung der Begriffe, Urtheile und Schlüsse zu sehen; sie abstrahirt (doch mit einigen Ausnahmen) von dem Inhalte der Schlüsse, und untersucht bloß ihre Form.

Aristoteles befolget in dieser Theorie selbst die analytische Methode. Er entwickelt den Begriff eines Urtheils und Schlusses, leitet daraus die verschiedenen Arten und Modificationen derselben ab, erwäget ihre Verhältnisse und ziehet daraus die Regeln der logischen Wahrheit. Er analysirt aber nicht das Vermögen der Urtheile und der Schlüsse selbst, sondern ihre Producte. Daher kommt es, daß er, ob er gleich in einem gewissen Grade von den Worten, in welchen Sätze und Schlüsse ausgedrückt werden, abstrahirt, doch nicht ganz davon absiehet, und daher auf die bloße Form der Urtheile und Schlüsse zurückgeht, sondern nur die Form der in Worten ausgedrückten Urtheile und Schlüsse, in allgemeinen Formeln entwickelt. Daraus entspringt die Weitläuftigkeit und Ausführlichkeit von Regeln und Fällen, die auf sehr wenige zurückgeführt werden, wenn man die Function des Schließens selbst ohne Rücksicht auf die Bezeichnung durch die Sprache entwickelt, und daß nach jenem Gesichtspuncte viele Regeln wesentlich sind, welche nach diesem als blos zufällig wegfallen. Eine andere Eigenthümlichkeit der Aristotelischen Logik, welche darin besteht, daß er die Analyse der hypothetischen und disjunctiven Schlüsse ganz übergangen

gen hat, läßt sich aus eben dem Grunde erklären, weil er nicht die Function des Schließens selbst analysirte, und die categorischen Schlüsse für die Demonstration, worauf er alles bezog, für zureichend hielt [2]).

Ein zweiter Gesichtspunct, den man dabei nicht übersehen darf, ist die Rücksicht, welche er bei seiner Theorie auf die Trugschlüsse nahm. Da er zuerst diese bearbeitet und gezeigt hatte, wie sie gebildet und aufgelöst werden, so beabsichtigte er bei seiner Theorie zugleich den Zweck Trugschlüsse zu vermeiden. So wie nun diese zum Theil in Fehlern des Ausdrucks liegen, so beziehen sich seine Regeln zugleich auf die Art, wie Schlüsse auch selbst dem Formellen nach in der Sprache ausgedrückt werden müssen. Daher sind seine Formeln so umständlich, und beinahe auf alle mögliche Fälle berechnet.

Die Theorie der Schlüsse und die Demonstration sind also die beiden Hauptgegenstände der Aristotelischen Logik, und beide sind in ihrer Art ganz vortrefflich. Denn abgerechnet, daß einige Lehren fehlen, eini-

2) Hr. Buhle, der sonst in der Aristotelischen Philosophie sehr genau ist, behauptet in seinem Lehrbuche 2. Th. S. 425. daß Aristoteles auch von den hypothetischen und disjunctiven Schlüssen gehandelt habe. Nun kommt zwar freilich der Ausdruck συλλογισμοι εξ ὑποθεσεως vor, und man kann diesem Philosophen die Kenntniß dieser Art von Schlüssen, worunter er auch wahrscheinlich die disjunctiven begriff, nicht absprechen. Da er aber nur beiläufig von ihnen handelt, und behauptet, daß sie auf den categorischen Schluß zurückgeführt werden müssen, weil der Folgesatz nur in der ersten Figur bewiesen werden kann Analyticor. prior. I, c. 23. so ist es dennoch Wahrheit, daß Aristoteles die eigentliche Natur dieser Schlüsse nicht entwickelt hat.

nige Regeln mit zu großer Subtilität ausgesponnen sind, auch der Vortrag hie und da nicht ganz methodisch ist, so hat dennoch Aristoteles beide Theorien, ohne daß ihm viel vorgearbeitet war, mit bewunderungswürdigem Scharfsinn entwickelt. Und wenn auch vieles schärfer und bestimmter gefaßt, kürzer und bündiger vorgetragen werden kann, so darf man nicht vergessen, daß der Erfinder nicht alles auf einmal leisten kann, und daß wie er selbst sagt, der erste noch unvollendete Versuch so viel werth ist, als die Vervollkommung; denn ist nur erst der Grundriß der Theorie gezeichnet, so läßt sich das Mangelhafte daran leicht verbessern [3]). Diese Erfindung und die fast vollkommene Ausführung der Theorie der kategorischen Schlüsse ist ein Verdienst des Aristoteles, welches ihm nicht streitig gemacht werden kann. Denn wenn man auch alles in Anschlag bringt, was ihm die Erfindung erleichterte, vorzüglich der Gebrauch schulgerechter noch mehr aber täuschender Fehlschlüsse in Schriften und in den Disputen mit Sophisten und andern, so ist doch außer einigen hieher gehörigen Winken in Platos Schriften der Gedanke, die Bildung und den Gebrauch der Schlüsse unter Regeln zu bringen, ein Unternehmen, das sich Aristoteles allein vorsetzte und ausführte [4]).

Alle

3) Aristotel. Sophisticor. Elench. c. 34. μεγιϛον γαρ ισως αρχη παντος, ὡϛπερ λεγεται. διο και χαλεπωτατον· ὁσῳ γαρ κρατιϛον τη δυναμει, τοσϗτῳ μικροτατον ον τῳ μεγεθει, χαλεπωτατον εϛιν οφθηναι· ταυτης δε ευρημενης, ρᾳον το προσθειναι και συναγειν το λοιπον εϛι.

4) Aristoteles Sophisticor. Elench. c. 34. και περι μεν των ρητορικων ὑπηρχεν πολλα και παλαια τα λεγομενα περι δε τϗ συλλογιζεσθαι, παντελως ϗδεν εχομεν προτερον λεγειν αλλ' αλλα τριβῃ ζητϗντες, πολυν χρονον επονϗμεν.

Alle übrigen Lehren von den Begriffen und Urtheilen müssen nur in Beziehung auf seine Syllogistik betrachtet werden. An sich sind sie unvollständig, und können keinen Anspruch auf den Namen einer Theorie machen. Aristoteles bleibt selbst, zumal in seiner Abhandlung von den Categorien, nicht dem Gesichtspuncte treu, welcher der Logik eigenthümlich ist, und abstrahirt nicht genug von der Materie der Begriffe. Die Abhandlung von den Categorien hat überhaupt wenig Einfluß auf die Lehre von den Schlüssen; als Erörterung der Stammbegriffe aller Erkenntniß beziehet sie sich vielmehr auf seine Topik oder Lehre von Erfindung wahrscheinlicher Schlüsse und auf seine Metaphysik. Wir werden daher bei Darstellung seines logischen Systems davon abstrahiren, und nur diejenigen Begriffe herausheben, welche mit der Bearbeitung der Logik in Beziehung stehen.

Die Schlüsse sind in Rücksicht auf die Prämissen und auf den Zweck, zu welchem sie gebraucht werden, von dreierlei Art, nothwendige (apodictische) subjectiv wahrscheinliche (dialectische) und scheinbar wahrscheinliche, die nur den Schein der wahrscheinlichen haben, es aber nicht sind, Trugschlüsse (streitsüchtige, sophistische). Bei den ersten folgt der Schlußsatz aus an sich wahren Prämissen nothwendig, bei den zweiten wird aus wahrscheinlichen oder für solche angenommenen (das heißt nicht solchen Sätzen, welche objectiv wahrscheinlich sind, sondern welche subjectiv von allen, oder den meisten Menschen oder von den Kunstverständigen für wahr gehalten werden (ενδοξων) gefolgert, bei den dritten aus Sätzen, die einen Schein für sich haben, ob sie gleich nicht wahrscheinlich sind [4]). Von den er-

4) Aristoteles Topicor. I. c. 1. διαλεκτικος συλλογισμος, ὁ εξ ενδοξων συλλογιζομενος. εριστικος δε εστι συλλογισμος ὁ εκ φαινομενων ενδοξων, μη οντων δε.

ersten handelt Aristoteles in den Büchern der Analytik, von den beiden andern Arten in den Topicis.

Wir können nun darin dem Aristoteles nicht folgen. Auch würde es nicht zweckmäßig seyn, den Inhalt von den genannten Büchern anzugeben. Eine gedrängte Darstellung des Systems der Aristotelischen Logik wird dagegen dem Zweck einer Geschichte angemessener seyn, insofern daraus erhellet, was Aristoteles wirklich geleistet und nicht geleistet hat.

Aristoteles ging von dem Begriff der Sprache aus, er bestimmte den Begriff von Nennwörten, Zeitwörtern und der durch Verbindung beider enstehenden Sätze oder der Rede (λογος) wie Plato. Er ging aber darin weiter, daß er das Bezeichnete und das Zeichen genauer unterschied, die Begriffe, Subject Prädicat und Verbindung deutlicher bestimmte. Eine Rede ist eine Reihe von bedeutenden Worten, deren jedes außer der Zusammensetzung etwas bedeutet. Bestimmt aussagend ist die Rede dann, wenn ihr Wahrheit oder Falschheit zukommt, (wenn sie ein Urtheil ausdrückt.) und diese ist entweder einfach oder zusammengesetzt. Eine einfache Aussage (αποφανσις) ist, wenn durch Worte angezeigt wird, daß einem etwas zukomme (Bejahung καταφασις) oder einem etwas nicht zukomme (Verneinung αποφασις). Jeder Bejahung ist eine Verneinung, und jeder Verneinuug eine Bejahung entgegengesetzt [5]).

Allgemeine Sätze sind diejenigen, in welchen der Begriff des Subjects allgemein genommen wird, particulär, wenn er nicht in seiner gan

5) Aristotel. de Interpretat. c. 4. λογος εϛι φωνη σημαντικη κατα συνθηκην, ἡς των μεϱων τι σημαντικον εϛι κεχωϱισμενων.

ganzen Sphäre, sondern nur von einigen genommen wird, singulär wenn das Prädicat nur auf ein Subjekt sich bezieht. Es giebt aber auch Sätze, bei welchen unbestimmt gelassen ist, ob der Subjectbegriff allgemein oder particulär genommen sey, (unbestimmte) welche den particulären gleich zu setzen sind. Ein allgemein bejahender und verneinender Satz, auf dasselbe Subject bezogen, sind einander entgegengesetzt, ein allgemein bejahender und particulär verneinender sind contradictorisch entgegengesetzt [6].

Ein Schluß (συλλογισμος) ist eine Rede, in welcher aus etwas Gesetzten, etwas von dem Gesetzten verschiedenes nothwendig sich ergiebt, und zwar darum, weil jenes gesetzt ist. Vollkommen ist der Schluß, wenn sich der Schlußsatz aus den Prämissen ergiebt, ohne etwas anders vorauszusetzen [7].

Wenn etwas von einem Subjecte so ausgesagt wird, daß kein Object, was unter dem Begriff des Subjects gehört, gedacht werden kann, dem das Prädicat nicht beigelegt wird, so ist der Begriff des Prädicats ganz in dem Begriffe des Subjects enthalten, und das Prädicat kommt dem Subjecte allgemein zu [8]. Dies ist das bekannte dic-

6) Aristoteles de Interpretatione c. 7.

7) Aristotel. Analyticor. prior. I. c. 1. συλλογισμος δε εςι λογος, εν ῷ τεθεντων τινων, ἑτερον τι τῶν κειμενων, εξ αναγκης συμβαινει τῳ ταυτα ειναι. τελειον μεν ουν καλω συλλογισμον τον μηδενος αλλα προςδεομενον παρα τα ειλημμενα, προς το φανηναι τι αναγκαιον.

8) Aristotel. Analyticor. prior. I. c. 1. το δε εν ὁλῳ ειναι ἑτερον ἑτερῳ, και το κατα παντος κατ-

dictum de omni et nullo. Hierauf gründet er sowohl die Regeln von der Umkehrung der Sätze als von den Schlüssen. Diese Regeln sind aber keine allgemeinen, sondern besondere, die nur für jede der drei Figuren allein gelten. Er giebt erst eine allgemeine Regel für jede einzelne Figur, leitet dann die besondern Modificationen vollständig her, welche sich aus der Stellung des Mittelbegriffs und der Quantität und Qualität der beiden Prämissen ergeben, und zeigt, aus welchen ein Schluß entsteht oder nicht entsteht. Hieraus entspringt nun eine große Weitläuftigkeit, welche dadurch noch vermehrt wird, daß er dann wieder eben so ausführlich die Fälle nach den drei Figuren durchgehet, wenn eine oder die andere oder beide Prämissen nach der Modalität als möglich oder nothwendig bestimmt sind. Indessen ist doch diese Ausführlichkeit methodisch, und nur allein durch sie ist es spätern Bearbeitern der Logik möglich geworden, eine zweckmäßigere Kürze anzuwenden. Die vierte Figur der Schlüsse ist vom Aristoteles ganz übergangen, und erst vom Galenus hinzugefügt worden. Man glaubt, daß Aristoteles aus dem Grunde von ihr geschwiegen habe, weil sie nichts als eine Umkehrung der ersten Figur ist. Allein es läßt sich noch bezweifeln, ob dieser Grund hinreichend zur Rechtfertigung sey. Denn da er auch von der zweiten und dritten Figur zeiget, daß sie auf die erste Figur zurückgeführt werden können, daß in dieser allein ein vollkommener, in den beiden andern nur unvollkommene Syllogismen möglich seyen [9]), so hät-

 ten

κατηγορεισθαι θατερον θατερου, ταυτον εςι. λεγομεν δε το κατα παντος κατηγορεισθαι, όταν μηδεν η του ὑποκειμενου λαβειν, καθ' ού θατερον ου λεχθησεται c. 23.

9) Analyticor. prior. I. c. 23. πασαν αποδειξιν και παντα συλλογισμον αναγκη γινεσθαι διά τριων των

ten mit eben dem Rechte auch die möglichen Fälle der vierten Figur durchgegangen werden sollen. Dieses erforderte schon die analytische Vollständigkeit.

Nachdem auf diese Art alle Figuren durchgegangen sind, entwickelt er erstlich einige allgemeine Regeln von den Schlüssen überhaupt, welche viele specielle hätten entbehrlich machen können. Allein da sie das Resultat jener analytischen Ausführlichkeit sind, und Aristoteles den Lesern zugleich den ganzen Weg vorlegt, auf welchem er zu ihnen gelangt ist, so konnten sie keine andere Stelle bekommen. Er handelt dann von der Erfindung der Prämissen, von der Auflösung der Syllogismen in ihre Figuren und Modos, von der Schlußkraft der einzelnen Figuren, von den directen und indirecten Beweisen und der Umkehrung der Schlüsse in jeder Figur, von den Fehlern der Schlüsse.

Ueberhaupt ist das Specielle der Schlüsse mit erschöpfender Vollständigkeit vorgetragen, und die Principien einer systematisch abgehandelten Theorie sind ebenfalls von dem Aristoteles entwickelt, nur daß sie zerstreut, nicht da, wo man sie suchet, vorkommen. So beruft er sich oft auf den Satz des **Widerspruchs**, der **Einstimmung**, der **Ausschließung**, des **Grundes**[10]). Man

των προειρημενων σχηματων. τουτου δε δειχθεντος, δηλον ὡς ἁπας τε συλλογισμος επιτελειται δια του πρωτου σχηματος, και αναγεται εις τους εν τουτῳ καθολου συλλογισμους.

10) Aristoteles Analyt. prior. II. c. 2. ει ουν αληθες εστι το α, αναγκη και το β αληθες ειναι· η συμβησεται το αυτο ἁμα ειναι τε και ουκ ειναι, τουτο δε αδυνατον. Analyticor. posterior. I. c. 32. Topicor. II. c. 3. — Analyticor. prior. I. c. 32. δει παν το αληθες αυτο ἑαυτῳ ὁμολογουμενον ειναι παντη. Categor. c. 10. ὁσα των εναν-

Man hätte, wenn man auf diesem Wege fortgegangen wäre, die Theorie der Schlüsse sehr bald auf das Reine bringen können. Aber indem man, was freilich leichter war, nur die Aristotelische Logik, wie sie war, weiter verbreitete, und die speciellen Regeln mit großer Subtilität vervielfältigte, anstatt sie durch Zurückführung auf Principien zu vereinfachen, so erhielt die Logik als Wissenschaft nur erst in unsern Zeiten ihre Präcision und Eleganz, und bestand bis dahin aus einem Wust von Spitzfindigkeiten, deren Nutzen nicht abzusehen war. Aus eben dem Grunde wurde auch der Irrthum, zu welchem Aristoteles mehr als eine Veranlassung gegeben hat, daß nehmlich die Logik zur Erkenntniß der objectiven Wahrheit verhelfe, immer weiter verbreitet.

Aristoteles sagt: **Wahrheit und Falschheit findet nur in Sätzen statt, wo etwas bejahet oder verneinet wird.** Denn wenn einem Subjecte ein Prädicat beigelegt wird, so muß dieses entweder demselben wirklich zukommen, oder nicht, und der Satz ist dann entweder wahr oder falsch. Eben so ist es bei verneinenden Sätzen [11]. Bei einzelnen Begriffen und Worten, ehe sie zu Sätzen verbunden sind, kann man weder sagen, daß sie falsch, noch daß sie wahr sind [12]. So-

εναντιων τοιαυτα εστιν. ὡστε εν ὁις πεφυκε γινεσθαι, η ὡν κατηγορηται, αναγκαιον αυτων θατερον ὑπαρχειν, τουτων ουδεν αναμεσον. — Analyt. poster. II, c. 17. ὁτε ὑπαρχει το αιτιατον, και το αιτιον ὑπαρχει.

11) Aristoteles Categor. c. IV. ἑκαστον δε των ειρημενων αυτο μεν καθ' ἁυτο εν ουδεμια καταφασει λεγεται η αποφασει· τη δε προς αλληλα τουτων συμπλοκη καταφασις η αποφασις γινεται.

12) Arist. de Interpret. c. 1.

weit ist alles richtig und in den Grenzen des Logikers, der nur die formelle Wahrheit bestimmt, um die objective oder reale sich aber nicht bekümmert. Diese Wahrheit ist auch der richtige Gesichtspunct, welchen Aristoteles bei seiner Syllogistik immer vor Augen hat. Daher der Satz: daß *aus wahren Prämissen kein falscher Schlußsatz*, aber wohl *aus falschen Vordersätzen ein wahrer Schlußsatz folgen könne*, welchen er nach allen Figuren beweist [13]). Auch selbst da, wo es so leicht war, von diesem wichtigen Wege abzugleiten, in der Lehre von Erfindung der Prämissen der Schlüsse, bleibt er diesem Gesichtspuncte treu, indem er weiter nichts lehrt, als was der Logiker kann, aus dem Gegebenen den zu suchenden Begriff zu finden, durch Analyse der Merkmale und der Folgen, die in dem Gegebnen enthalten sind [14]).

Demungeachtet beugte doch Aristoteles dem Irrthum, daß die Logik sich auch um die *reale Wahrheit* bekümmern müsse, nicht genugsam vor, und sowohl seine Theorie der Wissenschaft, als sein ganzes Gedankensystem begünstigte bei seinen Anhängern diese Vorstellungsart. Denn wenn der Unterschied zwischen beiden Arten von Wahrheit nicht deutlich entwickelt ist, so kann sehr leicht der Wahn entstehen, als sey die *formelle Wahrheit* auch zugleich das *Kriterium der materiellen*. Dazu kommt noch dieses. In der Syllogistik betrachtet er die Prämissen als *problematische* Sätze, welche wahr oder falsch seyn können; Wissenschaft aber findet nur dann statt, wenn aus *unmittelbar wahren* Sä-
zen

13) Aristoteles Analyticor. prior. II. c. 2. εξ αληθων μεν ουν ουκ εστι ψευδος συλλογισασθαι· εκ ψευδων δε εστιν αληθες πλην ου διοτι, αλλ' ότι.

14) Aristoteles Analyticor. prior. I. c. 27. seq.

zen apodictische Sätze abgeleitet werden. Daher beruhet hier alles auf der materiellen und nicht allein formellen Beschaffenheit der Prämissen. Es ist dann nicht mehr von der logischen Wahrheit, — denn sonst würde sich die Wissenschaft durch nichts von einem ordentlichen Schlusse unterscheiden, sondern von der realen Wahrheit die Rede. Hierauf führte ihn auch seine Theorie des Erkenntnißvermögens, nach welcher alle Erkenntnisse durch Erfahrung entspringen. Die Worte sind Zeichen der Vorstellungen des Gemüths; die Vorstellungen aber Abdrücke von den ihnen entsprechenden Gegenständen. Kein Sinn liefert in seiner Spähre falsche Vorstellungen. Alles Denken zumal das Abstracte enthält Wahrheit, das ist, es entspricht ihrem Object. Also muß den Vorstellungen, zumal den allgemeinen Begriffen Wahrheit zukommen, insofern sie den Gegenständen entsprechen [15]).

Aristoteles Theorie der Wissenschaft verdient aber auch noch eine besondere Aufmerksamkeit, nicht allein weil sie der erste Versuch dieser Art ist, sondern auch deswegen, weil sie als Einleitung in die Philosophie anzusehen ist, deren Character, wie wir oben gesehen haben, nach dem Aristoteles

15) Aristoteles de Interpretat. c. 1. ών μεν τοι ταυτα (αἱ φωναι) σημεια πρωτως, τα αυτα πασι παθηματα της ψυχης· και ών ταυτα ὁμοιωματα, πραγματα ηδη τα αυτα. de Anima III. c. 6. ἡ μεν ουν των αδιαιρετων νοησις εν τουτοις, περι ἁ ουκ ετι το ψευδος — ὁ δε νους ου πας, αλλ᾽ ὁ του τι εστι κατα το ην ειναι αληθης, καὶ ου τι κατα τινος· αλλ᾽ ώσπερ το ὁραν του ιδιου αληθες, ει δ᾽ ανθρωπος το λευκον η μη, ουκ αληθες αει· ουτω δε εχει ὁσα ανευ ύλης. Metaphys. IX. c. 10.

Wissenschaft ist. Die Hautsätze dieser Theorie sind folgende.

Jedes Erkennen und Begreifen setzt Etwas Gewisses voraus, das schon erkannt ist. So setzt jeder Schluß die Kenntniß der Prämissen, und jede Induction die Kenntniß des Besondern als Bedingung voraus [16]). Diese Vorkenntnisse sind aber von dreierlei Art. Denn zuweilen wird zur Erkenntniß erfordert, daß man wisse, daß etwas anders sey; zuweilen was ein drittes bedeute; zuweilen ist es nothwendig, beides vorher einzusehen [17]).

Wissen findet dann statt, wenn wir überzeugt sind, die Ursache, den Grund einzusehen, warum etwas ist, daß es die Ursache davon ist, und daß es nicht anders seyn kann [18]). Das Objekt des Wissens ist also etwas nothwendig Bestimmtes, was nicht anders seyn kann [19]).

Das Wissen ist nun aber von zweierlei Art. Es wird nehmlich entweder durch etwas Anderes, das man erkannt hat, bedingt oder nicht. Jenes ist das mittelbare, dieses das unmittelbare Wissen [20]). Daß es ein Wissen der letzten Art giebt, erhellet daraus. Niemand

16) Aristot. Analyticor. poster. I. c. 1.

17) Aristoteles Analyticor. posterior. I. c. 1. διχως δ' αναγκαιον προγινωσκειν· τα μεν γαρ ὁτι εςι, προυπολαμβανειν αναγκαιον· τα δε, τι το λεγομενον εςι, ξυνιεναι δει· τα δ' αμφω.

18) Aristotel. Analyticor. poster. I. c. 2.

19) Ibid. ὡςε ἑ ἁπλως εςιν επιςημη, τετ' αδυνατον αλλως εχειν.

20) Aristoteles Analyticor. posterior. I. c. 2. II. c. 19.

mand kann etwas durch Demonstration wissen, wenn er nicht vorher die Principien erkannt hat. Diese Principien müssen aber unmittelbar durch sich selbst evident seyn, weil sie sonst nicht zu Principien taugen würden. Oder wollte man behaupten, daß auch die Principien bewiesen werden müßten, so würde folgen, daß es nichts Erstes in dem menschlichen Wissen gebe, oder daß eine Demonstration im Cirkel möglich sey. Allein das ist unmöglich. Denn die Demonstration setzt etwas Bekannteres voraus, aus welchem das Unbekanntere gefolgert wird. Es ist aber nicht möglich, daß Ein und dasselbe in demselben Verhältniß das Bekanntere und Unbekanntere, das Begründende und Begründete seyn kann, wie es seyn müßte, wenn eine Demonstration im Cirkel statt fände. Zweitens würde dann jede Demonstration sich in identischen Sätzen herumdrehen, wenn a ist so ist a. Drittens diese Demonstration findet nur bei Begriffen statt, von denen das eine an des andern Stelle kann gesetzt werden [21].

Das mittelbare Wissen ist nichts anders als durch Demonstration erkennen. Demonstration ist ein wissenschaftlicher Schluß (συλλογισμος επιστημονικος) d. i. durch den, insofern wir ihn haben, etwas erkannt wird. Die Prämissen müssen daher wahr, unmittelbar, bekannter, und die ersten Gründe der Schlußfolge seyn. Nicht bei allen Schlüssen müssen die Prämissen diese Eigenschaften haben; aber ohne diese, ist keine Demonstration [22].

21) Aristotel. Analyt. poster. I. c. 3.

22) Aristoteles Analyt. poster. I. c. 2. αποδειξιν δε λεγω, συλλογισμον επιστημονικον· επιστημονικον δε λεγω, καθ᾽ ὁν τῳ εχειν αυτον, επισταμεθα· ει τοινυν εστι το επιστασθαι, ὁιον εθεμεν, αναγκη καὶ την αποδεικτικην επιστημην ἐξ αληθων τ᾽ ειναι, καὶ πρωτων, και αμεσων, και γνωριμωτερων, και προ-

Die Prämissen müssen wahr seyn, denn das was nicht (real) ist, läßt sich nicht wissen; unmittelbar, denn sonst könnte sie selbst nicht ohne Demonstration erkannt werden; Gründe der Schlußfolge, weil Wissen so viel ist, als den Grund von etwas erkennen; bekannter, weil sie die Gründe des Schlußsatzes sind. Bekannter ist subjective in **Beziehung auf uns** das dem Sinne nahe ist, an sich was sich von den Sinnen am weitesten entfernt, das **Allgemeine**. Die ersten Gründe Principien (αρχαι) sind unmittelbare Sätze, welche mit dem Schlußsatze unter einen und denselben Begriff gehören, also einartig sind (συγγενεα). Als unmittelbare sind sie von keinem höhern Satze abgeleitet [23]).

Bei jeder Demonstration kommt dreierlei in Betrachtung; die **Gattung des Objects**, welcher Gegenstand der Demonstration ist; die **allgemeinen, unmittelbaren Sätze, Axiome**, aus welchen bewiesen wird; und die **Prädicate**, welche bewiesen werden. Die Realität der beiden ersten, und die Bedeutung der Worte, welche das dritte ausdrücken, wird vorausgesetzt [24]).

Object der Wissenschaft ist nicht das **Zufällige**, denn dieses ist weder nothwendig, noch gewöhnlich. Was aber von der Art ist, ist kein Gegenstand des Wissens. Also nur das Nothwendige, Ewige, Unveränderliche. Denn

προτερων και αιτιων τε συμπερασματος. ἔτως γαρ εσονται και αἱ αρχαι οικειαι τε δεικνυμεναι.

23) Arist. Anal. poster. I. c. 2.

24) Aristoteles Analyticor. poster. I. c. 10. πασα γαρ αποδεικτικη επιςημη περι τρια εςιν, ὁσα τε ειναι τιθεται. ταυτα δ' εςι, το γενος, ὃ των καθ' ἁυτα παθηματων εςι θεωρητικη· και τα κοινα ἁ λεγομεν αξιωματα, εξ ὡν πρωτων αποδεικνυεσι· και τριτον, τα παθη, ὡν τι σημαινει ἑκαςον λαμβανει.

Denn was nothwendig oder gewöhnlich ist, das läßt sich auch aus Grundsätzen nothwendig beweisen [25]).

Solche Sätze, welche nicht bewiesen werden können, aber bei jeder Erkenntniß nothwendig vorausgesetzt werden, heißen **Axiome**; andre Sätze der Art, welche nicht dieselbe Nothwendigkeit bei sich führen, heißen **Grundsätze** (*θεσεις*) und sind von zweierlei Art; sie bestimmen entweder, **daß etwas sey** (**Hypothesis**) oder **was etwas sey** (**Definition**) [26]).

Die **Grundsätze** sind entweder **formel** (*εξ ὡν*) oder **materiel** (*περι ὁ*). Die ersten bestimmen die Form der Demonstration, die zweiten den Inhalt derselben. Die ersten sind die **allgemeinen** Grundsätze (*κοινα*) die zweiten die **besondern**, jedem Object der Demonstration **eigenthümliche** Grundsätze (*ιδια*) [27]). Da aus den allgemeinen Grundsätzen (z. B. dem Satz des Widerspruchs) nicht alles hergeleitet werden kann, so folgt, daß die Principien für verschiedene Wissenschaften verschieden seyn müssen; sie können aber auch wieder nicht ganz verschieden seyn, weil es allgemeine Grundsätze giebt.

Dar-

25) **Aristot. Analyt. poster. I. c. 6. 8. 30.**

26) **Aristoteles Analyt. poster. I. c. 2.** *αμεσου δ' αρχης συλλογιςικης θεσιν μεν λεγω, ἡν μη εςι δειξαι, μηδ' αναγκη εχειν τον μαθησομενον τι. ἡν δ' αναγκη εχειν τον ὁτιουν μαθησομενον, αξιωμα. θεσεως δ' ἡ μεν ὁποτερονουν των μοριων της αποφασεως λαμβανουσα, ὑποθεσις, ἡ δ' ανευ τουτου, ὁρισμος.* confer. c. 10. *ουκ ἐςι δ' ὑποθεσις ουδ' αιτημα, ὁ αναγκη ειναι δι' ἁυτο και δοκειν αναγκη.*

27) **Aristoteles Analyticor. posterior. I. c. 32.** *αἱ γαρ αρχαι διτται, εξ ὡν τε και περι ὁ. αἱ μεν ουν, εξ ὡν, κοιναι· αἱ δε περι ὁ, ιδιαι, ὁιον αριθμος, μεγεθος.* c. 10.

Daraus folgt also, daß die Principien zwar verschieden sind, aber doch unter einander in Verwandschaft stehen [28]).

Die eigenthümlichen (materiellen) Grundsätze in den Wissenschaften sind unmittelbare nothwendige Sätze. Fehlt ihnen die Nothwendigkeit, so ist es kein Wissen, sondern nur ein Meinen (δοξα) und aus solchen kann nichts Nothwendiges gefolgert werden [29]). Solche Sätze sind als das Einfache anzusehen, woraus die Wissenschaft besteht. Denn in allen Dingen ist das Einfache (ἁπλουν) das Princip, in der Demonstration und Wissenschaft ist es zuletzt die Vernunft, als das Vermögen, durch Principien alle Erkenntniß auf Einheit zu bringen [30]). Nothwendige Sätze sind diejenigen, in welchen das Prädicat ein allgemeines und wesentliches Merkmal des Subjects ausmacht, welches sich durch die bloße Entwickelung des Subjectbegriffs ergiebt. Denn was einem Subject allgemein und an

28) Aristoteles Analyticor. poster. I. c. 32. ει δε μητε εξ ἁπασιων ὡς δεον δεικνυσθαι ὁτιουν, μηθ' ουτως ἑτερας, ὡς ἑκαστης επιστημης ειναι ἑτερας· λειπεται, ὁτι συγγενεις ἁι αρχαι παντων, αλλ' εκ τωνδι μεν ταδι, εκ δε τωνδι ταδι.

29) Aristoteles Analyticor. poster. I. c. 4. 5. 6. επει τοινυν ὁ επισταται αποδεικτικως, δει εξ αναγκης ὑπαρχειν, δηλον ὁτι και δια μεσου αναγκαιου δει εχειν την αποδειξιν. c. 33. δοξα ὑποληψις της αμεσου προτασεως και μη αναγκαιας.

30) Aristoteles Analytic. poster. I. c. 23. και ὡσπερ εν τοις αλλοις ἡ αρχη ἁπλουν. τουτο δ' ου πανταχου το αυτο, αλλ' εν βαρει μεν μνα, εν δε μελει διεσις, αλλο δ' εν αλλῳ. ουτως εν συλλογισμῳ το ἑν προτασις αμεσος· εν δ' αποδειξει και επιστημη ὁ νους.

an sich zukommt, das kommt ihm auch nothwendig zu [31]). Ein solches Merkmal muß nun auch der Mittelbegriff seyn, damit die Schlußfolge durch die Prämissen nothwendig begründet werde [32]).

Die Form des Wissens (der Demonstration) bestehet in der Einsicht der nothwendigen Folge des Abgeleiteten aus den Grundsätzen. Daher ist die **erste Figur der Schlüsse** diejenige, welche sich am besten für die Demonstration schickt. Denn durch sie erkennt man am deutlichsten das Warum, und alle mathematischen Wissenschaften bedienen sich dieser Figur [33]).

Die Demonstration ist (in Ansehung der Form) wie jede Schlußfolge entweder **allgemein** oder **particulär**, **bejahend** oder **verneinend**, **ostensiv** oder **apagogisch**. Die allgemeine bejahende und ostensive ist der andern vorzuziehen [34]).

Bewiesen wird entweder **daß etwas ist**, oder **warum etwas ist**. Beides wird durch die erste Figur bewiesen, aber es kommt darauf an, ob der Mittelbegriff den ersten Grund enthält oder nicht. z. B. was strahlt, ist nahe; die Planeten strahlen; die Planeten sind also nahe. Hier wird nur bewiesen, **daß**, aber nicht **warum** die Planeten strahlen, denn nicht deswegen weil sie strahlen, sind sie nahe, sondern weil sie nahe sind, strahlen sie. Um also

31) Aristoteles Analyt. poster. I. c. 10. 4. *τα αρα λεγομενα επι των ἁπλως επιςητων καθ' ἁυτα, ὅτως ὡς ενυπαρχειν τοις κατηγορημενοις η ενυπαρχεσθαι, δι' ἁυτα τε εςι και εξ αναγκης· ου γαρ ενδεχεται μη ὑπαρχειν η ἁπλως η τα αντικειμενα.*

32) Arist. Analyt. poster. I. c. 6.

33) Arist. Analyt. poster. I. c. 14.

34) Arist. Analyt. poster. I. c. 24.

also zu beweisen, warum sie strahlen, muß man das Nahesehn zum Mittelbegriff machen. Was nahe ist strahlt u. s. w. [35]). Die Erkenntniß des Daseyns und des Grundes einer Sache ist oft Gegenstand zweier verschiedenen Wissenschaften, z. B. die Wirklichkeit mancher Erscheinungen am Himmel, des Lichts und der Töne ist das Object der (beobachtenden) Astronomie, der Optik und der Musik; die Gründe davon lehrt die Mathematik. Die Wahrnehmung des Regenbogens ist Object der Physik, die Erkenntniß desselben aus Gründen der Optik oder überhaupt der Mathematik. So weiß der Arzt bloß als Factum, daß die runden Wunden langsamer heilen, der Geometer aber warum das so ist [36]).

Es giebt eigentlich vier Arten von Problemen und eben so viel Objecte des Wissens. Wir wollen nehmlich wissen, ob etwas ist, z. B. ob es Sonnenfinsternisse gebe, warum es ist; Dann ob ein Object z. B. Gott existirt und was es ist [37]). Alle diese Probleme können auf dieses zurückgeführt werden; giebt es einen Mittelbegriff, aus welchem die Beantwortung dieser Fragen sich ergiebt, und welches ist er? [38]) Denn wenn man weiß, was etwas ist, so weiß man auch, warum es ist. z. B. Was ist die Mondfinsterniß? die Beraubung des Lichtes, wegen Entgegenstellung der Erde. Hierin liegt auch zugleich der Grund von der Verfinsterung des Mondes. Der Mit-

35) Arist. Analyt. poster. I. c. 13.

36) Arist. Analyt. poster. I. c. 13.

37) Aristot. Analyt. poster. II. c. 1. τα ζητεμενα εςιν ισα τον αριθμον, όσαπερ επιςαμεθα. ζητεμεν δε τετταρα, το ότι, το διοτι ει εςι, τι εςιν.

38) Arist. Analyt. poster. II. c. 2.

Mittelbegriff ist nehmlich immer entweder das Wesen, oder ein Merkmal, das dem Subjecte an sich oder beziehungsweise zukommt [39].

Die bloße Existenz eines Objects erkennen wir auf eine gedoppelte Art, nehmlich entweder durch etwas Zufälliges oder durch etwas Wesentliches des Objects. Wenn wir erkennen, daß die Erde in gerader Richtung zwischen Sonne und Mond steht, so erkennen wir auch, daß der Mond und warum er verfinstert wird. Denn die Opposition der Erde ist auch zugleich das Wesentliche der Mondsfinsterniß. Ist es aber etwas Zufälliges, so erkennt man nur, daß etwas ist, nicht aber warum es ist [40].

Die Definition ist ein Satz der bestimmt, was eine Sache ist. Wird die Bedeutung eines Wortes bestimmt, so ist es eine Nominaldefinition, wird aber das Wesen einer Sache erklärt, so ist es eine Realdefinition. Die letzte giebt auch zugleich den Grund an, warum etwas ist, dadurch,

39) Arist. Analyt. poster. II. c. 2. *ὥςπερ ȣν λεγομεν, το τι εςιν ειδεναι, το αυτο εςι και δια τι εςι. τȣτο δ' η ἁπλως και μη των ὑπαρχοντων τι, η των ὑπαρχοντων, ὁιον ὁτι δυο ορθαι, η ὁτι μειζον η ελαττον. ὁτι μεν ȣν παντα τα ζητȣμενα μεσȣ ζητησις εςι δηλον.*

40) Aristoteles Analyt. poster. II, c. 8. *το δε ει εςιν ὁτε μεν κατα συμβεβηκος εχομεν, ὁτε δ' εχοντες τι τȣ αυτȣ πραγματος· ὁσα μεν ȣν κατα συμβεβηκος οιδαμεν, ὁτι εςιν, αναγκαιον μηδαμως εχειν προς το τι εςιν· ȣδε γαρ ὁτι εστιν ισμεν — καθ' ἱσων δ' εχομεν τι, ῥᾳον. ὡςε ὡς εχομεν ὁτι εςιν, ȣτως εχομεν και προς το τι εστιν.*

durch, daß sie das Wesen bestimmt [41]. Die Eigenschaften eines Objects sind entweder ursprüngliche oder abgeleitete, je nachdem von ihnen ein Grund kann angegeben werden, der außer ihnen liegt, oder nicht. Die ersten können nicht demonstrirt, sondern nur als gegeben vorausgesetzt werden [42]. Der Satz der diese ausdrückt, ist eine unerweisliche Definition. Die Definition, welche aber abgeleitete Eigenschaften angiebt, ist nur durch die Art und Weise der Bezeichnung von einem apodictischen Schlusse verschieden, oder sie ist der Schlußsatz eines solchen Schlusses [43].

Alle Arten von Gründen, (materiale, formale, wirkende, finale) lassen sich durch Mittelbegriffe demonstriren [44]. Den Beschluß dieser Theorie machen die Regeln von

41) Aristoteles Analyt. poster. II. c. 10. ὁρισμος επειδη λεγεται λογος τȣ τι εστι, Φανερον, ὁτι ὁ μεν τις εσται λογος τȣ τι σημαινει το ονομα — αλλος δ' εστι ὁρος, λογος ὁ δηλων δια τι εστιν.

42) Aristoteles Analyticor. posterior. II. c. 9. των τι εστι τα μεν αμεσα και αρχαι εισιν, ἁ και ειναι και τι εστιν ὑποθεσθαι δει, η αλλον τροπον Φανερα ποιησαι· των δ' εχοντων μεσον, και ὡν εστι τι ἑτερον αιτιον της ȣσιας, εστι δι' αποδειξεως δηλωσαι, μη το δε εστιν αποδεικνυντας.

43) Aristoteles Analyticor. posterior. II. c. 10. εστιν αρα ὁρισμος, εἱς μεν λογος τȣ τι εστιν αναποδεικτος· εἱς δε συλλογισμος τȣ τι εστι, πτωσει διαΦερων της αποδειξεως. τριτος δε, της τȣ τι εστιν αποδειξεως συμπερασμα.

44) Aristot. Analyt. poster. II. c. 11. αιτιαι δε τεσσαρες· μια μεν, το τι ην ειναι· μια δε το τινων οντων αναγκη τȣτ' ειναι· ἑτερα δε, το τινος ἑνεκα. πασαι αὑται δια τȣ μεσȣ δεικνυνται.

von der Definition und verschiedene Sätze über das Causalverhältniß.

Aristoteles beruft sich in dieser Theorie sehr oft auf mathematische Wissenschaften, und entlehnt seine meisten Beispiele daraus. Er hat dadurch den Wahn veranlaßt, als wenn einerlei Methode in der Philosophie und Mathematik anwendbar sey, und daß dadurch eben dieselbe Evidenz und apodictische Gewißheit erreicht werden könne, welche den Vorzug der Mathematik ausmacht. Der große Mann ließ sich durch die Bemerkung, daß in der Mathematik sich alles auf Schlüsse zurückführen läßt, verblenden, und glaubte, in der Form der Schlüsse liege der Grund der apodictischen Gewißheit. Darüber aber übersah er die große Verschiedenheit, welche zwischen Philosophie und Mathematik statt findet, die aber auf dem analytischen Wege nie endeckt werden konnte.

Seine Theorie der Demonstration bezieht sich bloß auf das discursive Denken, welches über gegebene Begriffe nicht hinausgeht, und den Inhalt derselben deutlich macht, ohne die Erkenntniß im eigentlichen Sinne zu erweitern. Da die Demonstration nichts anders ist als ein ordentlicher Vernunftschluß, nur mit dem Unterschiede, daß bei Schlüssen die Prämissen nicht gerade nothwendige und evidente Sätze ausmachen, diese aber zur Demonstration nothwendig erforderlich sind, so beruht also die apodictische Gewißheit nicht auf der Schlußfolge, sondern auf der apodictischen Gewißheit der Prämissen, und die Form des Schlusses thut nichts zur Demonstration hinzu, als daß sie das Verhältniß der Folge zu den Gründen deutlicher macht.

Nun erfordert er freilich zur Demonstration unmittelbare und nothwendige Sätze als Principien. Allein da diese nichts anders sind als analytische Sätze, welche sich zu-

zuletzt auf die Wahrnehmung fußen, so erhellet, daß diese, wenn man nicht bei dem bloßen Inhalte der Begriffe stehen bleibt, sondern sie in objectiver Bedeutung nimmt, nur eine comparative Allgemeinheit und Nothwendigkeit bei sich führen, woraus nie eine apodictische Gewißheit, als sie Aristoteles zum Wissen erfordert, folgen kann [45]).

Aristoteles beging also den Fehler, daß er der Demonstration einen Werth beilegte, den sie nicht hat, noch haben kann. Anstatt sie für nichts weiter, als für die logische Beweisart zu halten, wobei man von aller Beziehung auf Objecte abstrahirt, und nur auf die Form des Denkens achtet, betrachtete er sie als das Mittel, zum objectiven Wissen zu gelangen. Daher haben die Worte, Demonstration, Axiome, Definitionen eine Bedeutung erhalten, die eigentlich nur auf Mathematik paßt, aber mit Unrecht auf alles Erkenntniß überhaupt bezogen wurde. Alles das ist Folge von der Ansicht des Aristoteles, vermöge welcher er, wie Plato, nur auf eine andere Art Dogmatiker war, wie wir oben gezeigt haben. Denn nach diesem Gesichtspunct hat jede Vorstellung, wenn sie wahr ist, auch objective Realität; die logische und objective Wahrheit fällt in eins zusammen, und man kann also von der logischen auf die objective, von dem Gedachtwerden auf das Seyn schließen. In dieser Rücksicht ist Aristoteles derjenige Philosoph, der das

45) Aristotel. Analytic. poster. II. c. 2. ὁτι δ' εστι του μεσου ἡ ζητησις, δηλοι ὁσων το μεσον αισθητον· ζητουμεν γαρ μη. ησθημενοι, ὁιον της εκλειψεως, ει εστιν η μη. ει δ' ημεν επι της σεληνης, ουκ αν εζητουμεν, ουτ' ει γινεται, ουτε δια τι· αλλ' ἁμα δηλον αν ην· εκ γαρ του αισθανεσθαι, και το καθολου εγενετο αν ἡμιν ειδεναι ἡ μεν γαρ αισθησις, ὁτι νυν αντιφραττει, και γαρ δηλον ὁτι νυν εκλειπει· εκ δε τουτου το καθολου αν εγενετο.

das Fundament, worauf sich jeder Dogmatismus gründet, deutlicher entwickelt hat.

Siehet man von dieser Rücksicht weg, und bleibt bloß bei der Demonstration als Theorie des logischen Beweises stehen, so ist zwar die vom Aristoteles gegebene Theorie nicht ganz vollkommen, vorzüglich weil sie die Grenzen des Logikers überschreitet, und nicht bloß die formelle Beschaffenheit der Beweise in Betrachtung ziehet, aber doch immer ein schätzbares Denkmal des philosophischen Geistes und als erster Anfang zu einer solchen Theorie verdienstlich. Hätte er bloß den logischen Gesichtspunct gefaßt, und die Demonstration nicht in einer besondern materiellen Eigenschaft der Schlüsse, sondern in der Anwendung und Verbindung der Schlüsse zur Herleitung eines Satzes gesetzt, so würde er als Logiker mehr geleistet haben.

Ehe wir weiter gehen, wollen wir noch einige Behauptungen anführen, welche sich auf Wahrheit überhaupt beziehen, theils Resultate seiner eignen dogmatischen Ansicht sind, theils bei seiner Theorie der Demonstration vorausgesetzt werden müssen.

Es giebt eine doppelte Art von Wahrheit, die logische und die reale. Beide unterscheidet Aristoteles, aber so, daß beide in einem realen Zusammenhange stehen. Daher und weil er sie nicht durch besondere Ausdrücke bezeichnet, kommen Sätze vor, welche einander zu widersprechen scheinen. So behauptet er bald, Wahrheit und Falschheit sei nicht in den Dingen, sondern bloß in dem Verstande, bald betrachtet er Wahrheit wieder als eine an den Dingen haftende Eigenschaft; bald sagt er, Wahrheit finde nur bei zusammengesetzten Gedanken (Sä-

tzen) statt, bald schreibt er auch *einzelnen Begriffen* Wahrheit zu [46]). Dieser scheinbare Widerspruch wird durch die Unterscheidung zwischen *materialer* und *formaler* Wahrheit gehoben. Wahrheit ist Uebereinstimmung einer Vorstellung mit ihrem Objecte, oder wahr ist eine Vorstellung, durch welche ein wirkliches Object, und so wie es ist, vorgestellt wird. Daher bedeutet auch Wahrheit so viel als Realität, Wirklichkeit [47]).

Bei Gegenständen der Erfahrung ist der *Sinn* das *Criterium der Wahrheit*, d. i. daß ein Gegenstand der Art existirt, und wie er beschaffen ist, können uns

46) **Aristoteles Metaphysicor.** VI. c. 3. *ου γαρ εςι το ψευδος και το αληθες εν τοις πραγμασι, ὁιον το αγαθον αληθες, το δε κακον ψευδος, αλλ' εν διανοιᾳ, περι τε τα ἁπλα και τα τι εςιν, ουδ' εν διανοιᾳ — επει δε ἡ συμπλοκη εςι και ἡ διαιρεσις εν διανοιᾳ* — **Metaphysicor.** IX. c. 10. *ουδε το αληθες και ψευδος ὁμοιως ετι ὑπαρξει (περι τα ασυνθετα) και επ' εκεινων. η ὡςπερ ουδε το αληθες επι τουτων το αυτο, ὁυτως ουδε το ειναι, αλλ' εςι το μεν, αληθες, το δε ψευδος· το μεν θιγειν και φαναι αληθες· ου γαρ ταυτο καταφασις και φασις· το δ' αγνοειν, μη θιγγανειν· απατηθηναι γαρ περι το τι εςιν, ουκ εςιν, αλλ' η κατα συμβεβηκος· ὁμοιως δε και περι τας ασυνθετους ουσιας — το δε ειναι ὡς το αληθες και το μη ειναι, ὡς το ψευδος.* — **Metaphysicor.** V. c. 29. *πραγματα μεν ουν ψευδη ὁυτως λεγεται, η τῳ μη ειναι αυτα, η τῳ την απ' αυτων φαντασιαν μη οντος (οντων) ειναι.*

47) **Aristoteles Metaphysicor.** V. c. 7. *ετι το ειναι σημαινει και το εςιν ὁτι αληθες, το δε μη ειναι, ὁτι ουκ αληθες αλλα ψευδος.*

uns nur die Sinne lehren. Unmittelbar erfahren wir durch sie nur das Einzelne, das Daseyn und die Veränderung einzelner Substanzen, welche in einem bestimmten Raume in einer bestimmten Zeit und veränderlich sind; mittelbarerweise aber erhalten wir auch durch sie den Stoff zur Erkenntniß des Allgemeinen und Abstracten, dessen was an dem veränderlichen Objecte beharrlich und unveränderlich ist [48]).

Daher hält er sich in den einzelnen Theilen der Naturwissenschaft vorzüglich an Erfahrung. Seine Begriffe stützen sich auf Reflexion und Abstraction; seine Erklärungen von Naturerscheinungen überschreiten selten den Kreis des Wirklichen. Dieser feste Standpunct sichert ihn vor leeren Schwärmereien im Felde der bloßen Begriffe, und vor Hypothesensucht. Er ist hier nicht verbunden, Rechenschaft von der Realität seiner Begriffe abzulegen, denn sie beziehen sich auf wirkliche Gegenstände, und wenn er auch zuweilen fehlt, so liegt doch die Natur für Jedermann offen da, um sich orientiren zu können.

In dem abstracten Erkenntniß giebt es ein ähnliches Kriterium als die Erfahrung für die Erfahrungserkenntniß. Denn so wie wir durch die Empfindung von dem Daseyn und der Beschaffenheit der Sinnengegenstände unmittelbar überzeugt werden, so überzeugt uns auch das Denken von der Wirklichkeit der Gegenstände, welche den abstracten Begriffen entsprechen. Es ist hier kein Beweis ihrer Realität, keine Induction ihrer Gültigkeit erforderlich, denn die Induction und Abstraction beurkundet schon, daß ihnen etwas Reales entspricht.

48) Aristoteles de anim. III. c. 3. ἡ αιςθησις των μεν ιδιων αληθης εςιν, η ότι ολιγοςον εχουσα το ψευδος. Analyticor. posterior. II. c. 2. c. 19.

Doch ist hier noch ein Unterschied zu bemerken. Einige von diesen Begriffen sind einfach, andere zusammengesetzt. Die einfachen Begriffe lassen sich von nichts weiter ableiten, sie sind keiner Veränderung empfänglich, sie sind, was sie sind, die letzten Principien von allem, absolut wahr und nothwendig [49]. Sie führen ihre Wahrheit unmittelbar bei sich. Es ist möglich, daß man sie nicht denkt, aber wenn sie gedacht werden, so sind sie auch wahre richtige Begriffe, denen ein Object entspricht. Der Verstand verhält sich zu den Gegenständen wie der Sinn zu den seinigen. Der Sinn nimmt wahr durch die Empfindung, und der Verstand trifft das Object durch das Denken (*θιγγανει*). Nicht Irrthum sondern nur ein Nichtwissen findet bei ihnen statt [50].

Die

49) Aristoteles Metaphysicor. V. c. 5. *ὡϛε το πρωτον και κυριως αναγκαιον το ἁπλȣν εϛι. τȣτο γαρ ȣκ ενδεχεται πλεοναχως εχειν, ὡς ȣδε αλλως και αλλως. ηδη γαρ πλεοναχως αν εχει.* Vergl. Analyt. poster. 1. c. 2.

50) Aristoteles Metaphysicor. IX. c. 10. *η ὡςπερ ȣδε το αληθες επι τȣτων (των ασυνθετων) το αυτο, ȣτως ȣδε το ειναι, αλλ᾽ εϛι το μεν αληθες, το δε ψευδος. το μεν θιγειν και φαναι αληθες, ȣ γαρ ταυτο καταφασις και φασις· το δ᾽ αγνοειν μη θιγγανειν. απατηθηναι γαρ περι το τι εϛιν, ȣκ εϛιν, αλλ᾽ η κατα συμβεβηκος. ὁμοιως δε και περι τας ασυνθετȣς ȣσιας, ȣ γαρ εϛιν απατηθηναι, και πασαι εισιν ενεργεια ȣ δυναμει· εγινοντο γαρ αν και εφθειροντο. νυν δε το ον αυτο ȣ γινεται ȣδε φθειρεται· εκ τινος γαρ αν εγινετο· ὁσα δη εϛιν ὁπερ ειναι τι και ενεργεια, περι ταυτα ȣκ εϛιν απατηθηναι αλλ᾽ η νοειν, η μη.*

Die zusammengesetzten Begriffe sind nur dann wahr, wenn in ihnen die Merkmale, welche dem Objecte zukommen, zusammengefaßt, und welche ihm nicht zukommen, ausgeschlossen sind. Sie können also falsch seyn. Immer bleibt aber das Object der Maaßstab, nach welchem die Wahrheit und Falschheit der Begriffe beurtheilt, und ihre Berichtigung bewerkstelliget werden muß. Denn es giebt Dinge, die immer zusammengesetzt, nie anders als mit diesen Merkmalen verbunden sind; andere sind immer getrennt, und können nie Merkmale von einander werden, andere endlich können verbunden und getrennt werden. Darin besteht ihre Natur, und wer sich die Dinge vorstellt, wie sie ihrer Natur nach sind, wer verbindet, was nicht getrennt, und trennt, was nicht verbunden werden kann, der denkt Wahrheit, denn alle Vorstellungen werden durch die Objecte gegeben und bestimmt [51]).

51) Aristoteles Metaphysicor. IX. c. 10, επει δε το ον λεγεται και το μη ον, το μεν κατα τα σχηματα των κατηγοριων, το δε, κατα δυναμιν η ενεργειαν τȣτων η τ' αναντια, το δε, κυριωτατον ον αληθες η ψευδος. τȣτων δ' επι των πραγματων εϛι το συγκεισθαι η διαιρεισθαι. ώϛε αληθευειν μεν το διηρημενον οιομενος διαιρεισθαι και το συγκειμενον συγκεισθαι, εψευϛαι δε ὁ εναντιως εχων, η τα πραγματα ποτ' εϛιν η ουκ εϛιν. ώϛε το αληθες λεγομενον η ψευδος. τȣτο γαρ σκεπτεον τι λεγομεν. ȣ γαρ δια το ἡμας οιεσθαι αληθως σε λευκον ειναι, ει συ λευκος, αλλα δια το σε λευκον ειναι, ἡμεις ὁι Φαντες τουτο αληθευομεν. ει δη τα μεν αει συγκειται και αδυνατα διαιρεθηναι, τα δ' αει διηρηται και αδυνατα συντεθειναι, τα δ' ενδεχεται τ'αναντια, το μεν ειναι εϛι το

Alles ursprüngliche Vorstellen (Empfinden und Denken) enthält also **reale Wahrheit**. Nur in dem abgeleiteten Vorstellen ist der Ursprung des Irrthums, wenn Vorstellungen unrichtig verbunden, oder nicht auf das rechte Object bezogen werden.

Alle Vorstellungen können auf zweierlei Art gebraucht werden, nehmlich entweder in Beziehung auf die ihnen entsprechenden Objecte (in concreto) oder ohne diese Beziehung (in abstracto χωριςμενα). In dem letzten Fall ist kein Irrthum möglich, aber wohl in dem ersten [52].

Die Existenz eines wirklichen Objects läßt sich nicht beweisen, so wenig als **das Wesen** desselben, sondern beides wird entweder unmittelbar durch die Sinne wahrgenommen, oder unmittelbar durch den Verstand gedacht [53].

Es

το συγκειςθαι και ἑν ειναι, το δε μη ειναι, το μη συγκειςθαι, αλλα πλειω ειναι. περι μεν ουν τα ενδεχομενα, ἡ αυτη γινεται ψευδης και αληθης δοξα, και ὁ λογος ὁ αυτος, και ενδεχεται ὁτε μεν αληθευειν ὁτε δε ψευδεςθαι. περι δε τα αδυνατα αλλως εχειν, ου γινεται ὁτε μεν αληθες, ὁτε δε ψευδος, αλλ' αει ταυτα αληθη και ψευδη.

52) **Aristotel. Physicor. II. c. 2.** διο και χωριζει (ὁ μαθηματικος) κινησεως· χωριςα γαρ τῃ νοησει, και ουδεν διαφερει ουδε γινεται ψευδος χωριζοντων. **de anima III. c. 6, 8.**

53) **Aristoteles Metaphys. XI. c. 7.** λαμβανουσι δε το τι εςιν, αἱ μεν δια της αιςθησεως, αἱ δ' ὑποτιθεμεναι. διο και δηλον εκ της τοιαυτης επαγωγης, ὁτι της ουσιας και του τι εςιν ουκ εςιν αποδειξις. **Physicor. VII. c. 3.** κατ' ουδεμιαν γαρ δυναμιν

κινη-

Es ist einleuchtend, daß Aristoteles durch alles dieses der Philosophie als Wissenschaft einen doppelten Vortheil verschaffen wollte. Einmal sollte dadurch der Philosophie Realität zugesichert werden, wenn etwa ein Zweifler ihre Lehrsätze in Anspruch nehmen, und die Frage aufwerfen sollte: wie kommt ihr zu diesen Behauptungen? sind sie nicht etwa aus der Luft gegriffen? Diese Bedenklichkeit schien dadurch beseitiget zu werden, wenn gezeigt würde, daß alle Erkenntniß, selbst die abstrakte sich auf die Erfahrung stützt, und in dieser der Fond zu aller Erkenntniß lieget. Der zweite Vortheil, welcher mit dem ersten zusammenhing, war, alles willkürliche Spiel mit Begriffen aus der Philosophie zu verbannen, wovon die Ideen des Plato nach der Vorstellungsart, welche einige seiner Nachfolger und Aristoteles selbst davon hatten, erst neulich ein auffallendes Beispiel gegeben hatten. Dieses wurde dadurch vermieden, daß Aristoteles theils alles Wissen auf die wirkliche Erfahrungswelt einschränkte, theils die Möglichkeit und Quelle der unmittelbar gewissen Sätze, der Principien aller Demonstration, bestimmte, und wenn er zeigte, daß die Natur der Dinge, nicht das Denken, der letzte Bestimmungsgrund der Wahrheit sey 54).

Diese Absicht wäre auch wirklich erreicht, wenn es dem Aristoteles geglückt hätte, den ersten Grundsatz seines empirischen Realismus zu beweisen, daß alle Erkenntniß aus der Erfahrung entspringe, daß alle Begriffe etwas Reales zum Objecte haben. Allein er hat so wenig an einem Beweis gedacht, als er ihn hätte mit aller erforderli-

κινηθεισιν εγγινεται το της επιστημης, αλλ' ὑπαρξαντος τινος· εκ γαρ της κατα μερος εμπειριας την καθολȣ λαμβανομεν επιστημην.

54) Aristoteles Metaphys. XIII. c, 4. 11.

chen Schärfe geben können, ohne sich in eine tiefe Untersuchung des Erkenntnißvermögens einzulassen. Es ist ihm nur gelungen, den obersten Grundsatz des logischen Denkens, der von allem Inhalte leer ist, aufzustellen, aber keine materiellen Grundsätze von unmittelbarer Evidenz. Die Axiomen, von denen er spricht, sind nur analytische Sätze. Den Schein von Axiomen bekamen sie bei ihm nur durch das Bedürfniß, in welchem sich die Philosophie befindet, von etwas Zuverlässigen auszugehen, und durch die Verwechselung des Denkens mit dem Erkennen, welche mit seinem ganzen empirisch rationalen Systeme unzertrennlich verknüpft ist.

Denn ungeachtet er im Grunde die Natur der Dinge zum letzten Criterium der Wahrheit machte, so entging ihm doch der Cirkel, in den er sich dabei verwickelte. Wäre dieses Criterium wirklich brauchbar, um Wahrheit und Falschheit, Realität und Schein zu unterscheiden, so müßte uns diese Natur nicht durch Vorstellungen, sondern wo anders her schon bekannt seyn, um die Vorstellungen nach diesem Maasstabe beurtheilen zu können. Aber wir erkennen die Objekte erst durch Vorstellungen, und wir wissen von jenen nichts, wenn wir von diesen wegsehen. Der Skeptiker enthält dadurch alles freie Spiel, was er sich nur wünschen kann. Auch wird auf diese Art Willkühr nicht aus dem Gebiet der Philosophie verbannt, sondern eher Gelegenheit gegeben, individuelle Ansichten in die Natur überzutragen, und sie dann als Einsichten in das verborgene Heiligthum der Natur aufzustellen.

Viertes Kapitel.

Theoretische Philosophie.

Aristoteles Verdienst um die theoretische Philosophie ist nicht weniger ausgezeichnet, als um die Logik. Ungeachtet die Natur der einzige Gegenstand der Speculation bis auf den Sokrates gewesen war, so gab es doch keine Naturwissenschaft, sondern nur einzelne Meinungen und Hypothesen, ohne Zusammenhang und logische Bündigkeit vorgetragen. Aristoteles umfaßte mit seinem Geiste zuerst das Allgemeine wie das Besondere, bestimmte das Object der Naturwissenschaft, brachte Zusammenhang und Ordnung in das Ganze, suchte alle Behauptungen auf gewisse Principien zurückzuführen, mit einem Worte er war der erste Schöpfer einer Naturwissenschaft.

Weil er über diesen Gegenstand mehrere und abweichende Behauptungen von den ältern Denkern vorfand, so war sein erstes Geschäft, diese zusammenzustellen, zu vergleichen und zu prüfen. Die Uneinigkeit leitete ihn auf den Gedanken, daß man darin noch zu keinem gründlichen Erkenntniß gelangt sey, die Betrachtung des Gemeinschaftlichen, worin sie übereinstimmten, mußte ihm sogar oft den Weg zur Aufsuchung von bestimmteren Grundsätzen bahnen; die verschiedenen Ansichten, welche in ihnen lagen, leiteten ihn auf mehrere Probleme. Die historische Kenntniß dessen, was vor ihm gedacht, bezweifelt, bestritten worden, war also von großem Nutzen für diesen Philosophen, insofern sie ihm nicht nur mannigfaltigen Stoff zum Nachforschen darbot, sondern auch Einseitigkeit und Fehltritte zu vermeiden lehrte. Doch haben die Philosopheme seiner Vorgänger zuweilen auch einen nachtheiligen Einfluß auf seinen Ideengang gehabt. Vorzüglich gilt dies von Plato's Philosophie, welche, so sehr er auch ihr Gegner ist,

ist, dennoch einige Hauptideen hergegeben hat, ob er sie gleich nach seinem System modificirte.

Die Methode, welche er hier befolgt, ist die analytische. Er legt den Begriff von dem Objecte, welches er behandelt, zum Grunde, und die Auflösung des Hauptbegriffs in seine Bestandtheile dient ihm zum Leitfaden der ganzen Untersuchung. Er sucht die Begriffe bis in ihre einfachen Merkmale aufzulösen, und die Bedingungen der Erscheinungen vollständig zu erforschen, bis er auf solche gekommen ist, welche den Grund der ganzen Reihe in sich enthalten. Zufolge seines dogmatischen Systems ist der letzte Grund, der nichts weiter voraussetzt, so gut als die bedingte Ursache in der Natur zu finden. Denn die Natur ist der Inbegriff alles Wirklichen [1]). Und also, meinte er, müßte auch der letzte Grund des Wirklichen in dem Kreise des Wirklichen gefunden werden, nach dem Grundsatz des Dogmatismus, daß wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch mit demselben die vollständige Reihe der Bedingungen gegeben. Daher kommt es auch, daß Aristoteles keine scharfe Grenzlinie zwischen dem, was in die Naturwissenschaft und in die Metaphysik gehört, ziehet, und die immanenten Principien der Naturerscheinungen mit den transcendenten unter einander mischet, z. B. auch in der Physik von dem Urwesen, als letzter Ursache aller Bewegung handelt; daß er, was nur in unserer Ansicht und Beurtheilung der Natur liegt, zum wesentlichen Bestandtheil der Natur selbst macht, z. B. die Zweckmäßigkeit. Ueberhaupt unterscheidet Aristoteles nicht zwischen den Grundsätzen des Verstandes, welche auf die äußern Wahrnehmungen angewendet, die Grundgesetze der Natur sind, indem sie erst die Natur als Gegenstand der Erkenntniß möglich machen, und zwischen den durch Beobachtungen abgeleiteten Gesetzen oder zwischen den formellen und ma-

1) Aristoteles Physic. II. c. 7.

materiellen Gesetzen der Natur. Denn nach seiner Ansicht sind alle Principe der Naturkenntniß in der Natur gegründet, und durch Beobachtung und Abstraction daraus abgeleitet.

Wir haben schon oben bemerkt, daß Aristoteles alle Substanzen in veränderliche und unveränderliche, die ersten aber wieder in vergängliche und unvergängliche eintheilte. Es giebt nur ein unveränderliches und nur ein veränderliches unvergängliches Wesen Gott und Himmel. Alle übrigen Substanzen der Welt gehören unter die Gattung der veränderlichen Wesen, und diese machen mit dem Himmel die gesammte Natur aus. Es liegt in dieser Eintheilung die Idee einer Gradation, welche den Inbegriff aller Wesen umfaßt. Der Himmel ist das Verbindungsglied zwischen den Naturwesen und dem Urwesen, und das Medium, wodurch dieses auf die ganze Natur wirkt. Wahrscheinlich liegt dabei Platos Philosophem von der Welt, der Weltseele und Gott zum Grunde. Indem er nehmlich die Weltseele als ein für sich bestehendes Wesen nicht annehmen konnte, ohne in den Fehler zu verfallen, welchen er seinem Lehrer vorwirft, leere Dichtungen in das Natursystem einzuführen [2]), die Weltseele aber vorzüglich an dem Himmelssystem durch die regelmäßige Ordnung und Bewegung sich äußert, so mußte er den Himmel als diejenige Sphäre der sichtbaren Welt betrachten, welche unter dem unmittelbaren Einfluß des Urwesens stehet, und er traf auf diese Weise den Sinn des Plato besser, als er es vielleicht selber glaubte. Aber ob er gleich auf der einen Seite diesen bestimmter und von allen poetischen Ausdrücken entkleidet vortrug, so entfernte er sich auf der andern sehr beträchtlich, indem er das Urwesen gewissermaßen mit in das System des Universums verwebte, von welchem es Plato sorgfältig ausgeschlossen hatte.

Diese

2) Aristoteles de anima I. c. 3.

Diese Eintheilung ist aber auch noch von einer andern Seite fehlerhaft, weil sie nicht alle Wesen umfaßt, denn unter welche Gattung gehörten die menschlichen Seelen? Nicht unter die erste Gattung, weil sie unvergänglich ist. Nicht unter die zweite, weil die Seele ein selbst thätiges Wesen ist, welches nicht auf den Himmel paßt. Sie ist eine Substanz, welche den letzten Grund ihrer Thätigkeit in sich selbst enthält, und sie kommt in dieser Rücksicht dem Urwesen am nächsten, oder vielmehr beide sind dem aufgestellten Begriffe nach ganz identisch. Es fehlte hier noch an Begriffen, um so, wie in dem System der leblosen Natur, so auch unter den beseelten Wesen eine Gradation auszudrücken, welche erst in spätern Zeiten durch deutlichere Entwickelung des Umfangs der Begriffe Seele und Geist und schärfere Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Endlichen und Unendlichen entdeckt worden sind.

Das Aristotelische System der theoretischen Philosophie begreift also vier Abtheilungen, 1) Physik oder allgemeine Naturwissenschaft 2) vom Himmel oder Kosmologie, 3) Psychologie und 4) Metaphysik. Ein vollständiges System machen diese Theile noch nicht aus. Der Inhalt und Umfang jedes derselben und ihr Verhältniß zu einander ist noch nicht scharf genug bestimmt, als daß nicht die Grenzen in einander laufen sollten, die Psychologie ausgenommen, welche eins der spätesten aber auch vielleicht vollendetsten Werke des Aristoteles ist. Die Ursache davon ist sehr natürlich. Aristoteles fing erst an, diese einzelnen Theile aus der zu seiner Zeit vorhandenen Masse von Kenntnissen herauszuziehen, und sie als abgesonderte Ganze zu bearbeiten, wobei natürlich sein Nachdenken mehr auf die Vollendung dieser einzelnen ihm zunächst vorschwebenden Gegenstände, als auf die Verbindung und Unterordnung zu einem systematischen Ganzen gerichtet seyn mußte. Diese Vollkommenheit wurde erst später errungen, und von ihr fängt eigentlich erst die Epoche einer systematischen Metaphysik an.

Er-

Erster Abschnitt.

Physik oder allgemeine Naturwissenschaft.

Nach dem Aristoteles bedeutet das Wort Natur (Φυσις) theils das Entstehen und Werden eines Dinges, theils dasjenige, woraus es entsteht, Stoff, Keim, theils die ursprüngliche Kraft eines jeden Dinges, woraus seine Veränderungen entspringen [3]; also theils die ursprüngliche Materie (sowohl absolute als beziehungsweise), theils die Form, wodurch jedes Ding das ist, was es ist, theils endlich beides zusammengenommen, Substanzen [4]. In der strengsten Bedeutung ist Natur das in einem Object ursprünglich enthaltene Princip aller Veränderungen, oder Thätigkeiten, welche an demselben vorgehen [5]. —

Na-

3) Aristoteles Metaphysicor. V. c. 4. Φυσις δε λεγεται ένα μεν τροπον, ή των Φυομενων γενεσις, — ένα δε, εξ ȣ Φυεται πρωτον το Φυομενον ενυπαρχοντος· ετι όθεν ή κινησις ή πρωτη εν έκαςῳ των Φυσει οντων εν αυτῳ ή αυτο ύπαρχει.

4) Aristoteles Metaphysicor. V. c. 4. Φυσις δε ήτε πρωτη ύλη και άυτη διχως, η ή προς αυτο πρωτη — και το ειδος και ή ȣσια· τȣτο δ' εςι το τελος της γενεσεως· μεταΦορᾳ δ' ηδη και όλως πασα ȣσια Φυσις λεγεται δια ταυτην, ότι και ή Φυσις ȣσια τις εςιν.

5) Aristoteles Metaphysicor. IV. c. 4. εκ δη των ειρημενων ή πρωτη Φυσις και κυριως λεγομενη εςιν ή ȣσια ή των εχοντων αρχην κινησεως εν αυτοις

ή

Naturwesen sind diejenigen Dinge, welche das Princip ihrer Veränderungen, ihres Wirkens und Nichtwirkens in sich selbst wesentlich haben. Bei Kunstwerken ist das Princip außer ihnen enthalten [6]). Natürliche Wirkungen (τα φυσει) sind diejenigen Begebenheiten, welche immer oder doch meistentheils auf einerlei Art geschehen [7]).

Diese Objecte nun sind der Gegenstand der Physik, welche als Wissenschaft ihre Ursachen und Gründe aufsuchen muß. Sie beschäftiget sich also mit den Körpern, mit allen Beschaffenheiten, wie sie in der Erfahrung vorkommen. Insofern haben Mathematik und Physik einerlei Gegenstände, nur mit dem Unterschiede, daß der Mathematiker von allen Beschaffenheiten abstrahirt, und nur die Form der Körper als ausgedehnter Größen im ruhenden Zustande in Erwägung ziehet, der Physiker aber diese Körper vorzüglich insofern sie in Bewegung sind, betrachtet. Beides sowohl Materie als Form derselben gehört in das Gebiet der Physik. Und da ihr Hauptgegenstand Bewegung

ἡ αυτα. ἡ γαρ ὑλη, τῳ ταυτης δεκτικη λεγεται ειναι φυσις, και αἱ γενεσεις και το φυεσθαι τῳ απο ταυτης ειναι κινησεις, και ἡ αρχη της κινησεως των φυσει οντων, αὑτη εστιν ενυπαρχουσα πως η δυναμει η εντελεχεια. Physicor. II. c. 1.

6) Aristot. Physicor. II. c. 1. τα μεν γαρ φυσει οντα ταυτα φαινεται εχοντα εν ἑαυτοις αρχην κινησεως, τα μεν κατα τοπον, ταδε κατα αυξησιν και φθισιν, τα δε κατα αλλοιωσιν.

7) Aristotel. Physicor. II. c. 1. κατα φυσιν δε ταυτα τε (ὁσα την τοιαυτην εχει αρχην) και ὁσα τουτοις ὑπαρχει καθ᾽ ἁυτα. cap. 8.

gung (κινησις) und deren letzter Grund ist, und es überhaupt vier Arten von Gründen oder Ursachen giebt, nehmlich Materie, Form, wirkende Ursache und Endzweck, so macht die Untersuchung der Naturobjecte nach diesen verschiedenen Rücksichten das Object der Naturwissenschaft aus [8]).

Diese Erörterung des Begrifs einer Naturwissenschaft und ihres Objects ist ein großes Verdienst des Aristoteles, ungeachtet sie in verschiedenen Rücksichten noch manches zu wünschen übrig läßt, was aber von ihm nicht gefodert werden kann, weil es eine gründliche Untersuchung der Erkenntniß und ihrer Grenzen voraussetzt. Man wird daher ihm gerne verzeihen, daß er die nothwendigen Principien der Natur nicht in dem Verstande, sondern in der Natur selbst suchet, daß er das formale und materiale in der Erörterung nicht unterscheidet; man wird ihm die Frage erlassen, ob ein solches Princip, aus welchem alle Erscheinungen der Natur vollständig abgeleitet werden können, ein möglicher Gegenstand der Erkenntniß sey. Aber mit mehr Recht kann man tadeln, daß er in dem Begriff der Naturwissenschaft das Object, welches er wirklich dafür ansiehet, nicht deutlicher bestimmt hat. Denn aus der ganzen Abhandlung erhellet, daß dieses die Bewegung in dem weitläufigen Sinne ist, welchen das Wort κινησις hat. Seine Absicht gehet dahin, die immanenten Principien der Bewegung zu untersuchen; aber weil er ohne kritische Principien verfährt, und daher den Unterschied zwischen dem Immanenten und Transcendenten nicht gewahr nimmt, so gehet zuletzt, ohne es selbst zu bemerken, das Resultat hervor, daß es keine Natur, das ist kein immanen-

8) Aristot. Physicor. II. c. 2. 3. 7. επει δε αιτιαι τεσσαρες, περι πασων τε Φυσικε ειδεναι, και εις πασας αναγων το δια τι, αποδωσει Φυσικως την ὑλην, το ειδος, το κινησαν, το ὁ ἑνεκα.

nentes Princip der Bewegung, sondern nur ein transcendentes, das Urwesen giebt.

Hier ist der Einfluß der Platonischen Philosophie unverkennbar. Denn sonst würde ein Philosoph, der es sich so angelegen seyn ließ, das Hyperphysische, worauf Platos Ansicht führte, wenigstens aus der Naturphilosophie wegzuschaffen, nicht am Ende auf ein alle Natur übersteigendes Princip gekommen seyn, welches sich von dem Platonischen durch wenig mehr als durch andere Ausdrücke, und durch eine etwas veränderte Kette von Prämissen unterscheidet, wenn man davon wegsiehet, daß das Urwesen, obgleich von der Welt verschieden, doch weit enger mit derselben zusammenhängt, als in dem Platonischen System.

Daraus entsteht nun auch ein zweiter Fehler, daß er für seine Untersuchung keine scharfen Grenzen ziehet noch sie genau beobachtet, daß er in der Physik den Beweis für das Daseyn des Urwesens nicht allein, sondern auch die Eigenschaften desselben abhandelt, welches eigentlich Gegenstand der Metaphysik ist [9]). Eine Entschuldigung bleibt noch übrig, daß Aristoteles in der Physik nur die letzte Ursache aller Veränderungen der Welt, oder die Abhängigkeit derselben von dem Urwesen zeigen, in der Metaphysik aber die Eigenschaften dieses Wesens habe entwickeln wollen. Indessen ist doch auch diese Grenze nicht ganz genau beobachtet.

Die Vieldeutigkeit des Worts *κινησις* und *αιτια* ist auch für diese Untersuchungen nicht von allem Nachtheil gewesen. Sie war zum wenigsten mit Ursache, daß Aristoteles mehrere Erscheinungen aus einerlei Ursachen zu erklä-

9) Aristoteles Physicor. II. c. 7. *διτται δε αἱ αρχαι ἁι κινȣσαι Φυσικως, ὡν ἡ ἑτερα ȣ Φυσικη. ȣ γαρ εχει κινησεως αρχην εν ἑαυτῃ. τοιȣτο δ' εϛιν ει τι κινει μη κινȣμενον.*

klären suchte, welche doch ganz verschiedenartig sind, und daß er die Erscheinungen der organischen und unorganischen Natur nicht unterschied. Das letzte war aber auch mit eine Folge davon, daß er nicht mit dem Plato übereinstimmte, der die Zweckmäßigkeit in der Natur ursprünglich von der Weltbildenden Vernunft ableitete, sondern diese selbst in die Natur hineinlegte, obgleich zuletzt wenn man auf das letzte Princip der Natur siehet, die Abweichung nicht sowohl in dem Resultate, als in dem Ideengange liegt.

Bei dem allen ist nicht zu leugnen, daß Aristoteles durch diesen ersten Versuch einer Naturwissenschaft die Bahn gebrochen, eine Menge von Untersuchungen auf die Bahn gebracht, woran vorher nicht gedacht worden, (wir dürfen unter andern nur an die wichtigen Untersuchungen über Raum und Zeit erinnern) und mehrere wichtige Begriffe mehr entwickelt und aufgeklärt hat.

Die Methode, welche er dabei befolgt ist, besteht darin, daß er nach einer Widerlegung des eleatischen Systems, und der Aufzählung der abweichenden Meinungen der Philosophen über die Principien der Natur, diese in ihrer Allgemeinheit aufstellt, einige Begriffe über Natur, Ursache, Zufall, Zweckmäßigkeit und Nothwendigkeit bestimmt, darauf nach Erklärung des Begriffs von Veränderung und ihrer Arten, einige Begriffe erörtert, welche mit jenem als Bedingungen zusammenhängen, als Unendliches, Raum, leerer Raum, Zeit, und dann zur Untersuchung seines Hauptgegenstandes, der Veränderung vorzüglich der Bewegung und ihrer Principien fortschreitet.

Wir wollen nun Aristoteles Untersuchungen über die Natur so vollständig und zusammenhängend darstellen, als nur möglich ist, ohne uns jedoch genau an seinen Ideengang zu halten. Wir werden uns dabei der größten Kürze befleißigen.

Daß die Natur ein **realer Gegenstand der Erkenntniß** ist, kann nicht bewiesen werden, bedarf aber auch keines Beweises, da es eine unwiderlegliche Thatsache ist, die nur durch Etwas weniger Gewisses bewiesen werden könnte [10]). Aber es giebt einige Behauptungen der Philosophen, mit welchen die Wirklichkeit der Natur nicht bestehen kann. Dahin gehört die Behauptung der **Eleaten**, daß kein Werden, sondern nur ein Seyn möglich, daß das Universum eine unveränderliche Substanz sey. Daher steht die Widerlegung derselben mit Recht an der Spitze der ganzen Abhandlung; nur trift sie nicht den eigentlichen Punct des eleatischen Systems, welchen Aristoteles gar nicht ahndete. Aristoteles betrachtet das ganze eleatische System als ein Mißverständniß, welches durch die Unkunde der mancherlei Bedeutungen der Begriffe, **Ding** und **Einheit** und durch die einseitige Auffassung der einen unter mehreren entstanden sey, und daß daher der Grundsatz, aus **Nichts entsteht nichts**, nicht auf jenes Resultat führe, wenn man nur zwischen dem negativen und privativen Dinge unterscheide. Denn es sey gar wohl möglich, daß aus Etwas etwas Anderes hervorgehe, in Rücksicht dessen jenes ein μη ον nicht an sich, sondern nur zufällig sey [11]).

Aus

10) **Aristoteles Physicor. II. c. 1.** ὡς δ' εςιν ἡ Φυσις πειρασθαι δεικνυναι, γελοιον. Φανερον γαρ, ὁτι τοιαυτα των οντων εςι πολλα, το δε δεικνυναι τα Φανερα δια των αΦανων, ȣ δυναμενȣ κρινειν εςιν το δι' ἀυτο, καὶ μη δι' ἀυτο γνωριμον.

11) **Aristoteles Physicor. I. c. 1, 2. 3. 8.** ἡμεις δ' αυτοι Φαμεν, γιγνεσθαι μεν ȣδεν ἁπλως εκ μη οντος, ὁμως μεντοι γιγνεσθαι εκ μη οντος, ὁιον κατα συμβεβηκος.

Aus der Uneinigkeit der Philosophen in Ansehung der Principien schloß Aristoteles, daß es mehrere geben müsse, die einander entgegen gesetzt sind. Denn giebt es mehrere Principien, so können sie weder von einander noch von etwas andern abgeleitet seyn [12]). Sie können aber auch nicht der Zahl nach unendlich seyn, denn sonst wäre es unmöglich, das was durch sie begründet wird, zu erkennen. Denn das Unendliche ist kein möglicher Gegenstand der Erkenntniß [13]).

Es entsteht etwas, aber nicht alles aus jedem, sondern nach bestimmten Gesetzen. Das Weiße entsteht aus dem Nichtweißen, das Geordnete aus dem Ungeordneten, und das Ungeordnete aus dem Geordneten. Alles entsteht aus dem Entgegengesetzten. Eben so ist es, wenn etwas aufhört zu seyn; es gehet dann in das Entgegengesetzte über. Bei jeder Veränderung müssen also zwei entgegengesetzte Dinge seyn [14]).

Da aber diese beiden Entgegengesetzten nicht bleibend sind, denn eins tritt an die Stelle des andern, und sich nicht selbst hervorbringen können, so muß noch ein drittes seyn, das beharret, ein Substrat (ὑποκειμενον), an welchem die entgegengesetzten Zustände wechseln, die-

12) Aristoteles Physicor. I. c. 4. 5. δει γαρ τας αρχας μητε εξ αλληλων ειναι, μητε εξ αλλων, και εκ τουτων παντα.

13) Aristotel. Physicor. I. c. 6. μια μεν γαρ ουχ οἱον τε, ὁτι ουχ ἑν τα εναντια, απειρους δε ου, ὁτι ουκ επιστητον το ον εσται.

14) Aristoteles Physicor. I. c. 5. ἁπαν αν γιγνοιτο το γιγνομενον και φθειροιτο το φθειρομενον η εξ εναντιων η εις εναντια και τα τουτων μεταξυ· τα δε μεταξυ εκ των εναντιων εστιν.

dieses ist zuletzt die **Materie**. Wegen der Vergänglichkeit ist nun weder das eine noch das andere Entgegengesetzte zu einem Princip tauglich, da jedes Princip etwas Beharrendes seyn muß [15]). Dem ungeachtet gehören die entgegengesetzten Dinge unter bestimmte Gattungsbegriffe, **Form** und **Beraubung**, und diese, als allgemeine Begriffe, sind etwas Bleibendes, und sind zu Principien tauglich. Wenn nehmlich etwas entsteht, so ist erstlich etwas das wird, (die Form) und etwas, welches jenes wird, das Subject; der Form aber ist immer etwas entgegengesetzt, welches durch die Form von dem Subjecte ausgeschlossen wird. Wird ein Haufe unordentlich unter einander liegender Steine, Hölzer, zu einem regelmäßigen Ganzen, einem Hause verbunden, so erhält sie eine Form, durch welche das Entgegengesetzte, Unregelmäßigkeit ausgeschlossen wird. Kein wirkliches Ding kann anders gedacht werden, als bestehend aus einem Substrat und der Form, durch welche das Substrat bestimmt wird. Von dem Begriff der Form ist der Begriff der Beraubung unzertrennlich; denn ist ein Subject etwas, so ist es das Gegentheil nicht. Also muß auch bei jeder Veränderung ein **Subject**, die **Form** und die **Beraubung** vorhanden seyn [16]).

Es

15) **Aristoteles Physicor. I. c. 5.** *ετι δε εϛιν αλλα αλλων προτερα εναντια, και γινεται έτερα εξ αλλων οιον γλυκυ και πικρον και το λευκον και το μελαν. τας δ' αρχας αει δει μενειν. — απορησειε γαρ αν τις, πως ή πυκνοτης την μανοτητα ποιειν πεφυκεν, η αὐτη την πυκνοτητα.* c. 6.

16) **Aristoteles Physicor. I. c. 7.** *Φανερον ότι αναγκη ὑποκεισθαι τι το γιγνομενον, και γαρ ποσον και ποιον, και προς έτερον, και ποτε, και που γιγνεται ὑποκειμενου τινος, δια το μονην την ουσιαν μηδε-*

νος

Es giebt also drei Principien: **Materie, Form Beraubung.** Die beiden letzten sind einander entgegengesetzt, eins hebt das andre auf, nicht aber das erste den beiden andern. Subject und Form sind positive Principien, die Beraubung nur ein negatives. Die Materie ist zwar auch negativ, aber nur beziehungsweise, die Beraubung aber ist es an sich; die Materie ist beinahe Substanz, aber die Beraubung gar nicht [17]). Diese Principien sind eigentlich im Grunde nichts weiter als der Grundsatz der Beharrlichkeit, dessen erster Entdecker nicht Aristoteles, sondern Plato war. (Man sehe 2. B. S. 352. ff.) Allem Veränderlichen liegt etwas Beharrliches zum Grunde. In der Sinnenwelt ist das letzte Substrat alles Veränderlichen die Materie. Darin stimmen beide überein. Aber nach Plato ist die Form erst zur Materie hinzugekommen, nach dem Aristoteles aber ist sie mit derselben wesentlich verbunden, obgleich sie durch Abstraction von derselben getrennt werden kann. Plato löset dieses Grundgesetz in zwei Grundbegriffe, Substanz und Accidenz, Aristoteles aber in drei Substanz, Form und Beraubung auf. Aber drei Principien daraus zu machen, möchte er selbst nach seinen Begriffen nicht rechtfertigen können, da die Beraubung

νος κατ' αλλȣ λεγεσθαι ὑποκειμενȣ, τα δ' αλλα παντα κατα της ȣσιας — το γιγνομενον ἁπαν αει συνθετον εςι, και εςι μεντοι το γιγνομενον, εςι δε τι, ὁ τȣτο γινεται, και τȣτο διττον, η γαρ το ὑποκειμενον, ἡ το αντικειμενον, λεγεται δε αντικεισθαι μεν το αμȣσον, ὑποκεισθαι δε τον ανθρωπον.

17) **Aristoteles Physicor.** I. c. 9. ἡμεις μεν γαρ ὑλην και ςερησιν ἑτερον ειναι φαμεν, και τȣτων το μεν ȣκ ον ειναι κατα συμβεβηκος την ὑλην, την δε ςερησιν καθ' ἁυτην, και την μεν εγγυς και ȣσιαν πως την ὑλην, την δε ςερησιν ȣδαμως, c. 7.

etwas Negatives, oder wenn man lieber will, die Verneinung der erstern Form, und daher als etwas Positives gedacht, mit der Form in einen und denselben Begriff zusammenfällt.

Einigen scheint die Natur in dem Substrat oder Materie jedes Naturdinges zu bestehen; weil z. B. das grüne Holz das Vermögen hat, in seiner Art fortgepflanzt zu werden, nicht aber das durch die Kunst besonders geformte, z. B. ein Bette. Allein wenn man bedenkt, daß jedes Ding nur dann erst das ist, was es ist, wenn es seine bestimmte Form hat, so ist eher die Form als die Materie die Natur eines jeden Dinges, und die Materie ist nur der Möglichkeit nach das Ding, was es durch die Form wirklich wird [18]).

Es giebt vier Arten von Ursachen, Materie, das Existirende, woraus etwas gemacht ist, z. B. das Erz der Statue; die Form und das Modell, der Begriff von dem Wesentlichen, was etwas ist oder werden soll; die wirkende Ursache und der Endzweck, wozu etwas ist, und zwar sowohl der letzte Zweck, als die Mittelzwecke. Der letzte Zweck ist die Vollkommenheit, das Beste jeder Sache [19]).

Von einer und derselben Sache kann es mehr als eine Ursache geben, weil Ursache in mehr als einer Bedeutung genommen wird; auch von einer Begebenheit eine Reihe von Ursachen, welche näher oder entfernter sind. Jederzeit aber muß man so viel als möglich, die letzte Ur-

18) Aristoteles Physicor. II. c. 1. και μαλλον φυσις αυτη (ἡ μορφη) της ὑλης. ἑκαςον γαρ τοτε λεγεται, ὁταν εντελεχειᾳ ᾐ μαλλον, η ὁταν δυναμει.

19) Arist. Phys. II. c. 3.

Ursache aufsuchen, z. B. ein Mensch bauet, weil er ein Baumeister ist; er ist aber ein Baumeister, weil er die Baukunst versteht. Dieses ist der entferntere Grund, welcher auch bei dem nächsten schon vorausgesetzt wird [20]).

Außer einigen wenig bedeutenden Bemerkungen über den Gebrauch des Begriffs Ursache, findet man über diesen wichtigen Begriff nichts. Der Grund davon liegt theils darin, daß das Wort vieldeutig ist, und im Allgemeinen, worauf Aristoteles vorzüglich ausgehet, sich nicht viel sagen läßt. Dann ist auch in dem Begriff Natur schon ein Hauptmerkmal dieses Begriffs enthalten, nehmlich die regelmäßige Folge des einen auf das andere [21]). Aus dem Grunde würde es vielleicht weder unter diesem noch unter jenem Begriff erörtert. Zudem ist der Begriff durch den alltäglichen Gebrauch so bekannt und geläufig, daß er keiner weitern Untersuchung zu bedürfen scheint. Anstatt dessen untersucht Aristoteles ein paar andere verwandte Begriffe, die bisher ohne alle Prüfung nicht allein im gemeinen Leben, sondern selbst auch von Philosophen gebraucht worden waren, nehmlich die Begriffe, Glück und Zufall.

Man sagt, dies oder jenes geschehe durch Zufall und Glück; es scheint also dadurch eine Art von Ursache bezeichnet zu werden. Da aber auf der andern Seite jede Begebenheit ihre Ursache hat, so scheint dadurch aller Zufall aufgehoben zu werden. Der Begriff muß darüber entscheiden. Alles dasjenige, was nothwendig, was immer oder meistentheils nach einer Regel geschiehet, ist vom Zufall ausgeschlossen. Er findet nur bei Begebenheiten

20) Aristot. Physicor. II. c. 3.

21) Aristotel. Physicor. II. c. 8. ταυτα μεν γαρ και παντα τα φυσει, η αει ὅτω γινεται η ὡς επι το πολυ.

statt, welche nicht gewöhnlich sind. Alles was durch Vernunft und die Natur geschiehet (also nach einer festen Regel) hat seinen Zweck. Geschiehet aber etwas, das zu einem Zwecke dienet, aber nicht nach einer Regel, nicht durch die bestimmte Ursache, so ist es **Zufall** (*αυτοματον*), welcher bei Wesen, die sich ihrer Zwecke bewußt sind, **Glück** (*τυχη*) heißt. Die Sphäre des Zufalls ist, die ganze todte und lebende Natur, des Glücks aber nur der Wirkungskreis der Menschen [22]. Die Begebenheiten, welche vom Zufall abhängen, haben allerdings auch ihre Ursachen, nur sind es keine von Menschen zu bestimmenden Ursachen, und ihnen daher verborgen. Der Zufall ist daher etwas Ueberraschendes, Unvermuthendes, auf welches niemand rechnen kann [23]. Zufall und Glück sind daher keine **ersten**, sondern **abgeleiteten** Ursachen, und sie **setzen schon Natur und Vernunft voraus**. Denn beide können zwar eben das wirken, was die Natur und die Vernunft bewirket, aber diese Wirkungsart kommt keinem Dinge wesentlich, und in der Regel, sondern nur als Ausnahme von der Regel, das ist zufällig zu. Es muß daher schon Wesen geben, die eine Natur haben, und

22) **Aristotel. Physicor. II. c. 4. 5.** *ἡ τυχη αιτια κατα συμβεβηκος εν τοις κατα προαιρεσιν των ἑνεκα του. διο περι το αυτο διανοια και τυχη — το αυτοματον επι πλειον εστιν. το μεν γαρ απο τυχης, απο ταυτοματου, τουτο δε ου παν απο τυχης.*

23) **Aristoteles Physicor. II. c. 5.** *και εστιν ὡς ουδεν απο τυχης δοξειεν αν γιγνεσθαι· παντα γαρ ταυτα ορθως λεγεται ὁτι ευλογως, και το ειναι φαναι τι παραλογον την τυχην, ορθως. ὁ γαρ λογος η των αει οντων ἡ των ὡς επι το πολυ, ἡ δε τυχη εν τοις γιγνομενοις παρα ταυτα· ὡστ' επειδη αοριστα τα ουτως αιτια, και ἡ τυχη αοριστον.*

und sich Zwecke vorsetzen, ehe Zufall und Glück gedenkbar sind. Und wenn daher auch der Zufall Ursache der Welt wäre, so müßte doch Natur und Intelligenz als Ursache vor diesem gesetzt werden [24]).

Die Natur wirkt zweckmäßig. Denn da alles, was durch die Natur geschieht, immer oder gewöhnlich nach einer Regel geschiehet, dieses also nicht vom Zufall herrühren kann, so muß es zu einem Zweck geschehen. Wenn bei einem Dinge ein gewisser Zustand die Vollkommenheit desselben ausmacht, so beziehet sich die ganze Reihe des Wirkens auf diese, als den letzten Zweck. *So wie also etwas wirket, so bestimmt es die Natur, und wie die Natur es bestimmt, so wirkt es auch, wenn kein Hinderniß vorhanden ist.* Es geschiehet aber alles in der Natur zu gewissen Zwecken; also ist sie auch zu gewissen Zwecken eingerichtet [25]). Da nun die Natur theils aus Materie, theils aus Form besteht, diese aber die Vollkommenheit jedes Dinges ausmachet, um deren willen alles übrige ist, so ist diese der Grund,

24) **Aristoteles Physicor. II. c. 6.** *επει δ' εστι το αυτοματον και ἡ τυχη αιτια ὡν αν η νους γενοιτο αιτιος, η Φυσις, ὁταν κατα συμβεβηκος αιτιον τι γενηται τουτων αυτων, ουδεν δε κατα συμβεβηκος εστι προτερον των καθ' ἁυτο, δηλον ὁτι ουδε το κατα συμβεβηκος αιτιον προτερον του καθ' ἁυτου· ὑστερον αρα το αυτοματον και ἡ τυχη και νου και Φυσεως.*

25) **Aristoteles Physicor. II. c. 8.** *ετι εν ὁσοις τελος τι εστι, τουτου ἑνεκα πραττεται το προτερον και το εφεξης. ουκουν ὡς πραττεται, ουτω πεφυκε, και ὡς πεφυκεν, αν μη τι εμποδιζη, ουτω πραττεται ἑκαστον. πραττεται δε ἑνεκα του, και πεφυκεν αρα τουτου ἑνεκα.*

Grund, daß die Natur nach Zwecken wirket [26]. Es findet daher in der Natur eben dasselbe Verhältniß statt, als in den *Werken der Kunst*. Auch die Natur verfehlt zuweilen ihre Absicht, wie der Künstler; *Mißgeburten* und alles was von der gewöhnlichen Form abweichet, sind solche *Versehen der Natur*. Aber das ganze Thierreich, selbst das Pflanzenreich beweiset augenscheinlich, daß *in der Natur nichts umsonst, nichts zwecklos* ist, und daß die Natur nach Zwecken wirket [27]. Es ist ungereimt, wenn man aus der Ursache die Natur für keine Kraft halten will, welche nach Zwecken wirket, weil man in ihr *keine Vernunft* wahrnimmt, welche *sich Zwecke vorstellet*, und die Mittel dazu mit Ueberlegung wählet. Denn auch die *Kunst räsonnirt nicht*. Die Natur gleichet einem Arzte, der sich selbst curiret. Wäre die Schiffsbaukunst in dem Holze, sie würde auf dieselbe Weise, wie die Natur wirken [28].

Nothwendigkeit kommt der Natur nicht allein in Beziehung auf mechanische Wirkungen, sondern auch in Beziehung auf das Zweckverhältniß zu. Ein Haus bestehet aus mancherlei Stoffen, von denen die schwersten unten, die leichtesten oben befindlich sind; es kann nicht ohne diese seyn, aber es ist doch nicht dieser wegen. Soll ein Haus

26) Aristoteles Physicor. II. c. 8. και επει ἡ φυσις διττη, ἡ μεν ὡς ὑλη, ἡ δ' ὡς μορφη, τελος δε ἁυτη, του τελους δε ἑνεκα τα αλλα, ἁυτη αν ειη ἡ αιτια ἡ ου ἑνεκα.

27) Aristoteles Physic. II. c. 8.

28) Aristoteles Physicor. II. c. 8. ατοπον δε και το μη οιεσθαι ἑνεκα του γινεσθαι, εαν μη ιδωσι το κινουν βουλευσαμενον, και τοι και ἡ τεχνη ου βουλευεται.

Haus von dieser Beschaffenheit seyn, so sind Materialien von dieser Beschaffenheit nothwendig. Dieses ist die bedingte Nothwendigkeit, welche in dem Verhältniß der Materie zur Form, als dem Zwecke der Natur besteht, und Aehnlichkeit mit einem hypothetischen Vernunftschlusse hat. Die Materie bestimmt aber nicht den Zweck; denn wenn auch jene vorhanden, so ist darum noch nicht der Zweck vorhanden. Eher kann man sagen, daß die Form die Materie bestimme, und Ursache derselben ist [29]).

Die Natur ist das Princip der Veränderung und Bewegung. Die Untersuchung der letzten ist also ein wichtiger Gegenstand der Naturwissenschaft, oder vielmehr diese ist gar nicht möglich, wenn man keine Erkenntniß von jener hat [30]).

Das Wort κινησις wurde schon von dem Plato in einer weitern und engern Bedeutung, für die Veränderung überhaupt und für Bewegung im Raume gebraucht. Aristoteles gebraucht es in der weitern Bedeutung. Er konnte auch mit allem Recht alle Veränderungen mit einem Worte Bewegung bezeichnen, da er eigentlich die Wissenschaft der Naturwesen abhandelt, welche

29) Aristoteles Physicor. II. c. 9. εξ ὑποθεσεως ϰν το αναγκαιον αλλ' ϰχ' ὡς τελος· εν γαρ τῃ ὑλῃ το αναγκαιον, το δ' ϰ ἑνεκα εν τῳ λογῳ. — ὡςε ει εςαι οικια, ταυτα αναγκη γινεςθαι η ὑπαρχειν η ειναι, η ὁλως την ὑλην αυτην ἑνεκα τϰ — ϰ μεντοι δια ταυτα εςι το τελος. — Φανερον δη ὁτι το αναγκαιον εν τοις Φυσικοις το ὡς ὑλη λεγομενον και αἱ κινησεις αἱ ταυτης, και αμφω μεν τῳ Φυσικῳ λεκτεαι αἱ αιτιαι· μαλλον δε ἡ τινος ἑνεκα. αιτιον γαρ τϰτο της ὑλης, αλλ' ϰχ ἀυτη τϰ τελϰς.

30) Arist. Phys. III. c. 1.

che im Raume sind, an denen jede Veränderung auch im Raume geschieht. Daher behauptet er, daß die Bewegung im Raume jeder andern Bewegung zum Grunde liege. Nur bleibt er diesen Grenzen des Worts nicht getreu, indem er auch nicht sinnlichen Wesen z. B. der Seele und Gott zwar keine Bewegung, aber doch Bewegkraft beilegt. Indessen läßt sich das einigermaßen entschuldigen, weil das Wort κινειν auch überhaupt thätig seyn bedeutet.

Indessen würde er den Begriff faßlicher und bestimmter entwickelt haben, wenn er in der Erörterung desselben nicht von dem Begriff Bewegung, sondern Veränderung ausgegangen wäre, und ihn als das Correlatum von Substanz betrachtet hätte. Allein der Gesichtspunct Bewegung als etwas an einem Ding an sich vorgehendes zu erklären, und die Allgemeinheit des Begriffs erschwerten die Untersuchung, die schon an sich nicht leicht ist, noch mehr. Es darf daher auch nicht befremden, daß er zuweilen die Erzeugung und das Vergehen (γενεσις, φθορα), als eine Art von Bewegung betrachtet, welche er aber in der Folge davon unterscheidet.

Veränderung findet nur bei wirklichen Gegenständen statt. Alles was ist, ist entweder möglich oder auch wirklich, und das wirkliche ist als Substanz von bestimmter Quantität und Qualität und so weiter nach den übrigen Categorien gedenkbar. Alles was sich verändert, verändert sich entweder in Ansehung des Subjects oder in Ansehung seiner Quantität und Qualität oder in Ansehung des Orts. Mehr Arten der Veränderung giebt es nicht [31]). Die Veränderung ist nun überhaupt, da sich bei jedem Dinge Möglichkeit und Wirk-

31) Aristoteles Physicor. III. c. 1. μεταβαλλει γαρ αει το μεταβαλλον η κατ' ουσιαν, η κατα ποσον, ἠ κατα ποιον, η κατα τοπον — ὡϛε ουδε κινησις ουτε μεταβολη ουδενος εϛαι παρα τα ειρημενα.

Wirklichkeit unterscheiden läßt, die Wirklichkeit des Möglichen, insofern es ist. Das heißt jedes Ding läßt sich als möglich und als wirklich denken, und wirklich ist es dann, wenn es von der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergegangen ist. Der Uebergang nun von der Möglichkeit zur Wirklichkeit ist Veränderung (κινησις) [32]. Bestimmter würde man sich ausdrücken, wenn man sagte: Veränderung, Bewegung ist die Wirklichmachung des Möglichen, insofern es möglich ist. Denn er bedient sich der Ausdrücke ενεργεια und εντελεχεια, welche beide sowohl Wirklichkeit, als Thätigkeit, wodurch etwas wirklich wird, bedeuten. Ungeachtet seine angeführten Beispiele, sich sowohl nach der ersten als nach der zweiten Bedeutung erklären lassen, so entscheidet er sich doch endlich für die zweite. Denn, sagt er, jedes Ding kann bald in Thätigkeit, bald in Unthätigkeit seyn. An einem zu bauenden Werke kann entweder gearbeitet werden oder nicht. Wird daran gearbeitet, so ist die Wirklichmachung des möglichen Bauwerks, das Bauen, und dieses ist die Bewegung, nicht das Haus, denn ist es vollendet, so findet keine Thätigkeit mehr daran statt [33].

Die

32) Aristoteles Physicor. IX. c. 1. διῃρημενȣ δε καθ' ἑκαϛον γενος τȣ μεν εντελεχειᾳ, τȣ δε δυναμει, ἡ τȣ δυναμει οντος εντελεχεια, ᾗ τοιȣτον, κινησις εϛι.

33) Aristoteles Physicor. III. c. 3. ενδεχεται γαρ ἑκαϛον ὁτε μεν ενεργειν ὁτε δε μη. ὁιον το οικοδομητον ᾗ οικοδομητον, και ἡ τȣ οικοδομητȣ ενεργεια, ᾗ οικοδομητον, οικοδομησις εϛιν. η γαρ τȣτο εϛιν ἡ οικοδομησις. ἡ ενεργεια τȣ οικοδομητȣ η ἡ οικια· αλλ' ὁταν οικια ᾖ, ȣκετ' οικοδομητον εϛαι.

Die **Veränderung** ist nun zwar eine **Thätigkeit**, aber eine **unvollkommene**; denn sie ist die Thätigkeit dessen, was wirken kann, aber noch nicht wirket. Daher ist die Veränderung etwas Unbestimmtes und schwer zu erklärendes. Denn sie kann im eigentlichen Sinne weder zur Möglichkeit, noch zur Wirklichkeit gezählet werden, und sie ist mehr als das Mögliche, und weniger als das Wirkliche [34]).

Was in Bewegung ist, dem kommt, wenn es sich nicht bewegt, Ruhe (ηρεμια) zu. Indem es nun in diesem Zustande wirket, um die Ruhe aufzuheben, wirkt es auf sich durch Berührung, und **leidet** zugleich. Es ist also die Bewegung Veränderung sowohl in dem Bewegenden als in dem Bewegten, (beide stehen in Wechselwirkung), sie ist aber von verschiedener Art, in jenem ein **Wirken**, in diesem ein **Leiden** [35]). Das Bewegende giebt dem Bewegten immer eine bestimmte Form, welche die Urquelle und die Ursache der Bewegung ist, z. B. ein Mensch erzeugt den andern, d. i. er macht, daß aus einem möglichen Menschen ein wirklicher Mensch wird. Das Wirkende verähnlicht sich das Leidende, und das Leidende gehet gleichsam in das Wirkende über [36]).

Bei

34) **Aristoteles Physicor.** III. c. 3. *ἡτε κινησις ενεργεια μεν τις ειναι δοκει, ατελης δε· αιτιον δ' ὁτι ατελες το δυνατον, ἑ εςιν ενεργεια κινησις, και δια τετο δη χαλεπον αυτην λαβειν τι εςιν.*

35) **Aristoteles Physicor.** III. c. 2. *ᾡ γαρ ἡ κινησις ὑπαρχει, τετῳ ἡ ακινησια, ηρεμια. το γαρ προς τετῳ ενεργειν ᾗ τοιετον, αυτο το κινειν εςι, τετο δε ποιει θιξει· ὡςε ἁμα και πασχει.*

36) **Aristoteles Physicor.** III. c. 2. *ειδος δε αει οισεται τι το κινεν ητοι τοδε η τοιονδε η τοσονδε, ὁ εςαι αρχη και αιτιον της κινησεως, ὁταν κινη διον*

Bei der Veränderung beharrt das Subject, an dem die Veränderung vorgeht, z. B. der Mensch wird gesund, wird krank. Daher ist das Entstehen und Vergehen eines Dinges keine Veränderung [37]). Es giebt also nur

ειον ὁ εντελεχεια ανθρωπος ποιει εκ του δυναμει οντος ανθρωπου ανθρωπον. de generat. et corrupt. I. c. 7. και ὁλως το ποιητικον ὁμοιουν ἑαυτῳ το πασχον. το τε γαρ ποιουν και το πασχον εναντια εςι, και ἡ γενεσις εις τ'ουναντιον· ὡς' αναγκη το πασχον εις το ποιουν μεταβαλλειν.

37) Aristotel. de generatione et corrupt. I. c. 4. αλλοιωσις μεν ουν εςιν, ὁταν ὑπομενοντος του ὑποκειμενου, αιςθητου οντος, μεταβαλλη εν τοις ἀυτου παθεσιν, η εναντιοις ουσιν, η μεταξυ. ὁταν δ' ὁλον μεταβαλλη, μη ὑπομενοντος αιςθητου τινος ὡς ὑποκειμενου του αυτου, γενεσις ηδη το τοιουτον, του δε φθορα. — Einen andern Grund führt er Physicor. V. c. 1. an. αδυνατον γαρ το μη ον κεινειςθαι, ει δε τουτο και την γενεσιν κινησιν ειναι. Allein da unter dem μη ον nicht ein Unding (ἁπλως μη ον) verstanden wird, denn in diesem Sinne ist nach Aristoteles kein Entstehen möglich, sondern nur etwas, das etwas noch nicht wirklich ist, es aber werden kann, also ein mögliches Ding, de generatione et corrupt. I. c. 3. so ist nicht abzusehen, warum nicht auch das Entstehen und Vergehen nach der oben angeführten Erklärung eine Veränderung κινησις seyn sollte. Indessen bleibt Aristoteles sich darin nicht gleich, und zählet zuweilen, z. B. Physicor. III. c. 1. und 2. (Siehe Note 36) de anima I. c. 3. auch γενησις und φθορα, unter dem Gattungsbegriff κινησις auf. Es ist die Folge von dem zuweilen nicht genug bestimmten Begriff, welcher sowohl das Verhältniß des Accidenz zur

nur drei Arten von Veränderung, nehmlich Veränderung eines Subjects in Ansehung der Quantität, Wachsthum und Abnehmen (αυξησις, φθισις) in Ansehung der Qualität oder der Accidenzen Veränderung im engern Sinne (αλλοιωσις) und in Ansehung des Orts Bewegung (φορα) [38].

Jede Veränderung ist etwas Stetiges; ohne Raum und Zeit ist keine Veränderung möglich [39]. Daher muß vor allen Dingen von Raum und Zeit, dem Unendlichen und den damit zusammenhängenden Begriffen gehandelt werden. Diese Untersuchungen gehören zu den verdienstvollesten des Aristoteles, weil sie nicht allein die Kritik alles vorhergehenden Forschens über diese Gegenstände enthalten, sondern auch durch scharfsinnige Analyse der Begriffe die Speculation so weit führen, als sie ohne kritische Erwägung des Erkenntnißvermögens reichen konnte. Man findet selbst mehrere Aeußerungen, welche der Entdeckung des wahren Ursprungs dieser Begriffe nahe waren.

Die Untersuchung über den Raum betrifft folgende Fragen: ob es wirklich einen Raum giebt, und wie er ist [40].

Die

zur Substanz, als das der Wirkung zur Ursache in sich begreift, und daß Aristoteles bald auf dieses, bald auf jenes mehr achtet.

38) Aristotel. de generat. et corrupt. I. c. 4. όταν μεν ουν κατα το ποσον η ή μεταβολη της εναντιωσεως, αυξησις και φθισις, όταν δε κατα τοπον φορα, όταν δε κατα παθος και το ποιον αλλοιωσις.

39) Aristoteles Physicor. III. c. 1. de anima I. c. 3.

40) Arist. Phys. IV. c. 1.

Die erste Frage hat keine Schwierigkeit. Denn es ist eine allgemeine Vorstellungsart, daß alles, was ist, irgendwo ist. Nur allein das Unding ist an keinem Raum, es ist nirgends. Ferner erhellet die Wirklichkeit desselben aus Veränderungen der physischen Welt. Denn wo jetzt Wasser ist, z. B. in einem Gefäß, da tritt an die Stelle des ausgegossenen Wassers Luft. Was nun verschiedene Körper in sich faßt, das muß etwas von dem Enthaltenen verschiedenes seyn. Die Bewegung der Körper z. B. des Feuers und der Erde beweisen nicht allein die Wirklichkeit des Raums und Orts, sondern auch daß er von wirksamen Einfluß in der Natur ist. Denn jeder Körper strebt nach dem ihm natürlichen und angemessenen Ort, z. B. nach Oben oder nach Unten. Diese Raumverhältnisse sind nicht etwa bloß relativ in Beziehung auf uns, (denn da ändert sich z. B. die rechte und linke Gegend nach unserer Stellung ab) sondern sie sind in der Natur gegründet, und unveränderlich. Das Leichte und das Feuer bewegt sich nach Oben, das Schwere und die Erde nach Unten. Diese Gegenden sind nicht nur durch ihre Lage, sondern auch durch ihren Einfluß verschieden. Auch selbst bei mathematischen Figuren, ob sie gleich in keinem Raume sind, wird doch in ihrer Lage gegen uns die rechte und linke Seite unterschieden. Der Raum ist also etwas Wirkliches von den Körpern verschiedenes, und jeder sinnlich wahrnehmbare Körper ist im Raume [41]).

Die Schwierigkeiten, eine Erklärung von dem Raume zu geben, empfand aber Aristoteles sehr. Er sucht zuerst den Gattungsbegriff zu bestimmen, worunter der Raum gehört. Aber da stößt man auf große Schwierigkeiten. 1) Der Raum ist kein Körper, ob er gleich drei Dimensionen wie dieser hat, denn sonst wären zwei Körper in einem Raume. 2) Ist der

41) Arist. Phys. IV. c. 1.

Körper im Raume, so muß es auch aus demselben Grunde einen Raum für Flächen und überhaupt für die Grenzen der Körper geben. Nun läßt sich aber kein Unterschied zwischen einem Punct und dem Raum des Punctes denken. Läßt sich aber von diesem kein Raum denken, so läßt er sich auch nicht von Flächen und so weiter denken 42). 3) Was soll der Raum seyn? Er ist nach seiner Natur weder ein Element, noch aus Elementen, weder aus sinnlichen noch nichtsinnlichen zusammengesetzt. Denn er ist kein Körper, ob er gleich eine Größe hat. Nun sind aber die Elemente der sinnlich wahrnehmbaren Körper selbst Körper, und aus nichtsinnlichen Elementen entsteht keine Größe 43). 4) Der Raum läßt sich nicht als Ursache von etwas Wirklichen denken; er ist weder Stoff noch Form, noch wirkende Ursache noch Endzweck. 5) Er kann nicht die Materie noch die Form seyn. Denn diese lassen sich nicht von den Objecten absondern, wie der Raum, der etwas von den Objecten verschiedenes seyn muß, da er bald diesen, bald jenen Körper einnimmt. Insofern aber der Raum Körper einschließt und begrenzt, ist er von der Materie verschieden. Es folgte auch daraus, daß der Raum im Raume wäre, und daß der Raum verginge, wenn z. B. aus Wasser Luft wird. Der Raum bleibt aber, wenn auch alles, was im

42) Aristoteles Physicor. IV. c. 1. διαςηματα μεν ουν εχει τρια, μηκος και πλατος και βαθος, όις ὁριζεται παν σωμα, αδυνατον δε σωματον τοπον ειναι, εν αυτω γαρ αν ειη δυο σωματα.

43) Aristoteles Physicor. IV. c. 2. μεγεθος μεν γαρ εχει, σωμα δ' ουδεν. εςι δε τα μεν των αιςθητων σωματων ςοιχεια σωματα· εκ δε των νοητων ςοιχειων ουδεν γινεται μεγεθος.

im Raume ist, zu seyn aufhörte[44]. 5) Wenn endlich alles, was ist, im Raum ist, so wird auch nach Zenos Einwurfe, ein Raum für den Raum, und so ins Unendliche fort, seyn müssen[45].

Diese Schwierigkeiten in Ansehung der Natur des Raums machen zugleich seine Realität zweifelhaft. Soll daher eine Erklärung befriedigen, so muß sie sowohl den Eigenschaften des Raums angemessen seyn, als auch jene Schwierigkeiten auf eine so vollkommene Weise lösen, daß zugleich die Quelle derselben entdeckt wird[46].

Die Eigenschaften des Raums, die von seiner Natur unzertrennlich sind, sind folgende: 1) der Raum ist das Erste, was einen Körper, der einen Raum einnimmt, umschließt; 2) er ist von dem Objecte, das ihn einnimmt, verschieden; 3) der nächste Raum ist weder grösser noch kleiner als das Object; 4) ist von den Objecten trennbar; 5) Jeder Raum hat die Abmessung nach Oben und Unten; 6) Jeder Körper strebt nach dem ihm eigenthümlichen Ort und beharrt in demselben[47].

44) Aristoteles Physicor. IV. c. 1. 2. το μεν γαρ ειδος και ἡ ὑλη ου χωριζεται του πραγματος, τον δε τοπον ενδεχεται. — ου γαρ απολλυται ὁ τοπος, των εν αυτῳ φθειρομενων.

45) Arist. Phys. IV. c. 1.

46) Arist. Phys. IV. c. 4.

47) Aristoteles Physicor. IV. c. 4. αξιουμεν δη τον τοπον ειναι πρωτον μεν περιεχον εκεινο, ὁυ τοπος εςι, και μηδεν του πραγματος ειναι, ετι τον πρωτον τοπον μητε ελαττω μητε μειζω, ετι μητε απολειπεςθαι ἑκαςου, και χωριςον, προς δε τουτοις παν-

So treffend bezeichnete Aristoteles den Weg, den man in dieser Untersuchung zu nehmen hatte; aber ihm gelang es doch nicht auf demselben zum Ziele zu gelangen, weil er den Begriff nicht vollständig entwickelte, nur einige Merkmale angegeben, wesentliche und zufällige unter einander gemischt, und endlich auch die vorgezeichnete Methode so gut als nicht befolgt hat. Auch mußte er schon deswegen abirren, weil er nach seiner Ansicht den Raum als Etwas Aeußeres sich denken mußte.

Nachdem er den Unterschied zwischen dem **relativen und absoluten** Raume [48]) aufgestellt hat, gehet er von der Bemerkung aus, daß, **wenn es keine örtliche Bewegung gäbe, man gar nicht nach einem Raume fragen würde**, und daß man daher hauptsächlich den Himmel in Raume vorstelle, weil er beständig in Bewegung ist [49]). Man sagt, ein Körper ist in dem Himmel als in dem Raume, weil er in der Luft, und die Luft in dem Himmel, dem Universum ist. Der Körper ist aber nicht in der ganzen Luft, (sonst würde der Raum und der Körper, der den Raum einnimmt, einander nicht gleich seyn), sondern nur die Grenze, das was den Körper umschließt. Von der Art ist nun der nächste Ort

παντα τοπον εχειν το ανω και κατω, και Φερεσθαι φυσει και μενειν εν τοις οικειοις τοποις ἑκαστον των σωματων, τουτο δε ποιειν η ανω η κατω.

48) **Aristoteles Physicor. IV. c. 2.** τοπος ὁ μεν κοινος, εν ᾡ ἁπαντα τα σωματα εστιν, ὁδ' ιδιος εν ᾡ πρωτῳ.

49) **Aristoteles Physicor. IV. c. 4.** ουκ αν εζητειτο ὁ τοπος, ει μη κινησις τις ην ἡ κατα τοπον. δια γαρ τουτο και τον ουρανον μαλιστα οιομεθα εν τοπῳ, ὁτι αει εν κινησει.

Ort jedes Körpers [50]. Dasjenige, was etwas in sich hält, ist entweder von dem Enthaltenen nicht abgesondert sondern mit ihm zusammenhängend, oder getrennt; im ersten Falle ist das Enthaltene in dem Enthaltenden nicht wie in einem Raume, sondern wie der Theil in dem Ganzen, es bewegt sich nicht in, sondern mit demselben, in dem zweiten Falle ist es in einem Raumverhältniß, und berühren sich beide, so ist es in einem eigenthümlichen Orte, der Grenze des umschließenden, welche weder ein Theil des Enthaltenen, noch größer als der Abstand aller Puncte des Körpers ist, und er kann sich in demselben bewegen [51].

Der Raum muß nothwendig eins von den vieren seyn, entweder die Form oder die Materie, oder der Abstand zwischen dem Umfange des Körpers, oder die Schranken des Körpers. Nun aber ist er weder das erste, noch das zweite nach dem Vorhergehenden, noch auch das dritte, denn sonst würde der Raum etwas veränderliches, und in einem Raume unendliche Räume seyn. **Also kann der Raum nur die Schranken des umgebenden Körpers seyn** [52]. So wie ein Gefäß ein beweglicher Ort ist, so ist **der Raum ein unbeweglicher Behälter**, daher ist **der Raum die erste unbewegliche Grenze des umschließenden**, und da-

50) **Aristoteles Physicor. IV. c. 4.** *επει δε λεγομεν ειναι ὡς εν τοπῳ, τῳ ουρανῳ, διοτι εν τῳ αερι, ὁυτος δ' εν τῳ ουρανῳ, και εν τῳ αερι δε, ουκ εν παντι, αλλα δια το εσχατον αυτου και περιεχον εν τῳ αερι φαμεν ειναι.*

51) **Arist. Phys. IV. c. 4.**

52) **Aristoteles Physicor. IV. c. 4.** *σχεδον γαρ τετταρα εςιν, ὡν αναγκη τον τοπον ἑν τι ειναι. η γαρ μορφη, η ὑλη, η διαςημα τι το μεταξυ των εσχατων, η τα εσχατα.*

daher ist die Mitte des Himmels, und der letzte Punct der Kreisbewegung (die Erde) im eigentlichen Sinne das Oben und Unten [53]). Alles ist im Raume, was außer sich etwas hat, das es umschließt. Daher ist der Himmel, insofern er das Universum bedeutet, außer welchem nichts ist, in keinem Raume, sondern in ihm ist alles, was ist, und die letzte unbewegliche Grenze des Himmels, welche den beweglichen Himmelskörper berührt, ist der (absolute) Raum [54]).

Es ist auffallend, daß der scharfsinnige Denker nicht ahndete, daß die Grenze des Unbeweglichen, welches das Bewegliche des Körpers berührt, etwas Körperliches, und daher ebenfalls im Raume seyn müsse, und daß er daher noch nicht auf die letzte Erklärung des Raums gekommen sey. Was einigermaßen diese Selbstverständigung bei ihm unmöglich machte, war die Einschränkung des Satzes: alle Körper sind im Raume, auf den: alles Bewegliche ist im Raume [55]). Denn nun schien

53) Aristoteles Physicor. IV. c. 4. ἐςι δ' ὡςπερ το αγγειον τοπος μεταφορητος, ὁυτως ὁ τοπος αγγειον αμετακινητον. ὡςε το του περιεχοντος περας ακινητον πρωτον τουτ' εςιν ὁ τοπος. και δια τουτο το μεσον του ουρανου και το εσχατον το προς ἡμας της κυκλῳ φορας δοκει ειναι το μεν ανω, το δε κατω μαλιςα πασι κυριως.

54) Aristotel. Physicor. IV. c. 5. παρα δε το παν και ὁλον ουδεν εςιν εξωθεν του παντος και δια τουτο εν τῳ ουρανῳ παντα. ὁ γαρ ουρανος το παν ισως. εςι δε ὁ τοπος ουχ ὁ ουρανος, αλλα του ουρανου τι το εσχατον και ἁπτομενον του κινητου σωματος περας ηρεμουν.

55) Aristoteles Physicor. IV. c. 5. ου γαρ παν το ον εν τοπῳ, αλλα το κινητον σωμα.

schlen das Unbewegliche die Grenze für das Bewegliche abgeben zu können, ohne das erste wieder in einen Raum zu setzen. Eigentlich wenn man strenge seyn wollte, wäre also Gott der Raum. Uebrigens gesteht Aristoteles selbst, daß eine Erklärung des Raums, welche allen Merkmalen Genüge thut, schwer sey [56]. Desto mehr ist zu verwundern, daß in einem so langen Zeitraume fast keiner von den vielen Commentatoren des Aristoteles und übrigen Philosophen, die jenem griechischen Muster folgten, sich durch dieses Geständniß aufgefodert fühlte, weiter nachzuforschen. Anstatt dessen suchten sie alle nur die Erklärung ihres Meisters zu rechtfertigen, und mit dem ganzen System einstimmend zu machen, ohne sich in den Sinn kommen zu lassen, daß sie unhaltbar sey.

Nach dieser Theorie des Raums kann es keinen leeren Raum geben. Aristoteles widerlegt die Gründe der Atomisten für die Existenz des leeren Raums sehr weitläuftig, unter welchen der, daß ohne leeren Raum keine Bewegung möglich sey, der vorzüglichste ist. Er setzt dazu noch eigene aus seinem System entlehnte Gründe [57].

Nirgends muß man den Scharfsinn des Aristateles mehr bewundern, als in der Erörterung der Zeit. Kein Philosoph außer Kant ist so tief eingedrungen als er, und er durfte nur noch einen kleinen Schritt weiter gehen, um sich des Kantischen Gesichtspuncts zu bemächtigen. Doch mit diesem Schritte wäre er auch über sein System hinausgekommen. Und dies ist Ursache genug, daß er ihn nicht that.

56) Aristoteles Physicor. IV. c. 1. εχει δε πολλας απορειας τι ποτε εςιν ὁ τοπος. ου γαρ ταυτον φαινεται θεωρουσιν εξ ἁπαντων των ὑπαρχοντων.

57) Aristoteles Physicor. II. c. 6-9.

Die Realität der Zeit ist problematisch. Denn wie kann das etwas Reales seyn, was von der Beschaffenheit ist, daß es zum Theil gewesen ist, und nicht mehr ist, zum Theil seyn wird, und noch nicht ist? Wie kann das Realität haben, was aus Theilen besteht, die nicht sind? Denn der Augenblick (das Jzt) ist keine Zeit, sondern nur die Grenze, welche das Vergangene und Künftige von einander unterscheidet [58]. Hiermit kann Aristoteles nicht behaupten wollen, daß die Zeit ein Unding sey, sondern nur, daß ihr nicht dieselbe Realität zukomme, als dem Raume, der die Grenze des Körperlichen, Beharrenden ist. Daher thut ihm auch nicht die Erklärung der Pythagoräer, die Zeit sey die Sphäre des Universums, und des Plato, sie sey die Bewegung des Universums, Genüge [59]. Denn nach der ersten müßte man mit der Mehrheit der Welten eine Mehrheit der Zeiten annehmen, da es doch nur eine Zeit giebt; nach der zweiten wäre die Zeit bloß eine Eigenschaft des Bewegenden, da sich doch die Zeit über alles und über alle Gegenstände erstreckt. Jede Bewegung erfolgt schneller oder langsamer, dies paßt nicht auf die Zeit [60].

Die

58) Aristot. Physicor. IV c. 10. το μεν γαρ αυτου γεγονε και ουκ εςι, το δε μελλει και ουπω εςιν. εκ δε τουτων και ὁ απειρος και ὁ αει λαμβανομενος χρονος συγκειται. το δ' εκ μη οντων συγκειμενον, αδυνατον αν δοξειε κατεχειν ποτε ουσιας.

59) Aristotel. Physicor. IV. c. 10. οἱ μεν γαρ την του ὁλου κινησιν ειναι φασιν, οἱ δε την σφαιραν αυτην. Plutarch. de physic. Philos. decret. I. c. 21. 22. Man vergleiche aber 2. B. S. 361.

60) Aristoteles Physicor. IV. c. 10.

Die Zeit ist nicht die Bewegung oder Veränderung selbst, aber sie ist auch nicht gedenkbar ohne Veränderung. Wenn in unserm Gemüthe keine Veränderung vorginge, oder wenn sie nicht von uns wahrgenommen würde, so würde für uns keine Zeit seyn. Beides ist unzertrennlich mit einander verknüpft. Sobald nur eine Veränderung in dem Innern unsers Geistes vorgeht, ohne daß irgend ein Sinn von Außen afficirt wird, so haben wir auch eine Vorstellung von Zeit, und umgekehrt, sobald wir uns diese vorstellen, muß eine Veränderung vorgehen. Die Zeit muß also etwas von der Bewegung Unzertrennliches seyn, eine Eigenschaft oder Verhältniß derselben [61].

Alles was sich bewegt, gehet von Etwas zu etwas Andern über; es wird eine Größe erzeugt. Da nun jede Größe stetig ist, so ist es auch die Bewegung und die Zeit. Die Quantität der Bewegung bestimmt auch die Quantität der Zeit. Das Vorher und Nachher ist ursprünglich in dem Raume, und daher auch in der Bewegung und in der Zeit, aber auf eine andere Art. In dem Raume ist es der Lage nach verschieden, man kann von dem ersten zum zweiten, und von diesem zum ersten übergehen, die Folge ist unbestimmt. In der Bewegung folgt Eins auf das Andere, und darin besteht eben das Wesen der Bewegung. Wird dieses besonders vorgestellt, so entspringt die Vorstellung der Zeit. Die Folge ist bestimmt, man muß sich eins nach dem andern vorstellen, wodurch das Vorhergehende und Nachfolgende begrenzt wird. Jede Begrenzung ist ein Augenblick, und

61) Aristoteles Physic. IV. c. 11. αλλα μην κδ' ανευ γε μεταβολης. ὁταν γαρ αυτοι μηδεν μεταβαλλωμεν την διανοιαν, η λαθοιμεν μεταβαλλοντες, ου δοκει ἡμιν γεγονεναι ὁ χρονος — επειδη ουν ου κινησις, αναγκη της κινησεως τι ειναι αυτον.

wird noch ein Augenblick und noch einer u. s. w. hinzugefügt, so stellen wir uns die Zeit vor [62]).

Die Zeit ist also das Maaß (die Zahlgröße *αριθμος*) der Bewegung in Ansehung des Vorhergehenden und Nachfolgenden. Das Mehr oder Weniger bestimmt man durch die Zahl, die größere und kleinere Bewegung durch die Zeit. Unter Zahl wird hier nicht die Zahl in abstracto, womit man zählt, sondern das Zählbare und Gezählte (in concreto) verstanden. Man gehet nehmlich einen Theil der Bewegung nach dem andern durch, und das Zählbare macht hier die Zahl selbst aus [63]). Die Einheit, wodurch die Be-

62) Aristoteles Physicor. IV. c. 11. *επει δε το κινουμενον κινειται εκ τινος εις τι, και παν μεγεθος συνεχες, ακολουθει τῳ μεγεθει ἡ κινησις. δια γαρ το μεγεθος ειναι συνεχες, και ἡ κινησις εςι συνεχης, δια δε την κινησιν και ὁ χρονος. ὁση γαρ ἡ κινησις, τοσουτος και ὁ χρονος αει δοκει γεγονεναι. το δε δη προτερον και ὑςερον εν τοπῳ πρωτον εςιν, ενταυθα μεν δη τη θεσει, επει δ' εν τῳ μεγεθει εςι προτερον και ὑςερον, αναγκη και εν κινησει ειναι — αλλα μην και εν τῳ χρονῳ εςι το προτερον και ὑςερον — αλλα μην και τον χρονον γε γνωριζομεν, ὁταν ὁρισωμεν την κινησιν το προτερον και ὑςερον ὁριζοντες· και τοτε φαμεν γεγονεναι χρονον, ὁταν του προτερου και ὑςερου εν τη κινησει αισθησιν λαβωμεν. ὁριζομεν δε τῳ αλλο και αλλο ὑπολαβειν αυτο και μεταξυ τι αυτων ἑτερον.*

63) Aristoteles Physicor. IV. c. 11. *τουτο γαρ εςιν ὁ χρονος αριθμος κινησεως κατα το προτερον και ὑςερον — επει δε αριθμος εςι διχως, και γαρ το αριθμουμενον και αριθμητον αριθμον λεγομεν και ᾡ αριθμουμεν. ὁ δε χρονος εςι το αριθμουμενον.*

Der

Bewegung gemessen wird, ist der Augenblick (το νυν) ein Moment der Bewegung, durch welches man das Vorherge-

Der Unterschied zwischen αριθμουμενον (womit αριθμητον einerlei ist) und αριθμος ῳ αριθμουμεν ist nicht ganz klar ausgedrückt. Schütz (Progr. Kantianae de temporis notione sententiae brevis expositio Ien. 1788.) erklärt ῳ αριθμουμεν res ipsae quae numerantur, und το αριθμουμενον ipsa numerandi forma. Uns dünkt Aristoteles einen ähnlichen Unterschied dadurch auszudrücken, als er Metaphys. XIII. an einigen Stellen durch αριθμος μαθηματικος, und ειδητικος angiebt. αριθμος μαθηματικος ist nehmlich das symbolische Zeichen für jede Größe, die Synthesis von Einheiten ohne alle Rücksicht auf das zu verbindende (μοναδες, daher auch μοναδικος αριθμος Metaphysicor. V. c. 6.) Daher sind auch diese Zahlen selbst keine Größen. (Metaphysicor. XIII. c. 8. 9. ὁ γαρ αριθμος εξ αδιαιρετων συγκειται, τα δε μεγεθη κ.) αριθμος ειδητικος ist die Vielheit des bestimmten Einartigen; die Einheiten sind von bestimmter Art, mit Rücksicht auf die Ideenlehre. Und so ist auch hier αριθμος ῳ αριθμουμεν, die arithmetische Zahl, aber αριθμουμενον die Synthesis des Einartigen der Bewegung. Auf die Art erklärt sich Aristoteles selbst c. 12. ὁ μεν γαρ χρονος ὁριζει την κινησιν αριθμος ων αυτης, ἡ δε κινησις τον χρονον, και λεγομεν πολυν η ολιγον χρονον, τῃ κινησει μετρουντος, καθαπερ και τῳ αριθμητῳ τον αριθμον, ὁιον τῳ ἑνι ἱππῳ τον των ἱππων αριθμον. τῳ μεν γαρ αριθμῳ το των ἱππων πληθος γνωριζομεν, παλιν δε τῳ ἑνι ἱππῳ τον των ἱππων αριθμον αυτον.

gehende und das Nachfolgende in der Reihe der Bewegung unterscheidet, aber zugleich auch den folgenden an den nächstvorhergehenden anknüpfet. Dieses Moment ist aber das, was der Punct in der Linie, nur mit dem Unterschiede, daß man bei dem Puncte stille stehet, bei der Zeit aber ein Moment mit dem andern wechselt, und keines mit dem andern daßelbe ist. Insofern nun das Jzt die Reihe der Bewegung begrenzt, ist es keine Zeit, insofern es zählet, d. i. in eine Zahlreihe verbunden wird, gehört es zur Zeit [64]).

Die Zeit ist eine stetige Größe, das ist, kein Theil derselben ist der kleinste. Denn die Zeit wird durch die Bewegung bestimmt; so wie nun jede Linie ins Unendliche theilbar ist, so ist es auch die Bewegung, und die Zeit. Daher ist, als Größe betrachtet, keine Zeit die kleinste, wohl aber der Zahl nach [65]).

Die Zeit mißt die Bewegung, und die Bewegung die Zeit, weil eins von dem andern bestimmt wird [66]). Es wird nehmlich ein Moment der Bewe-

64) Aristotel. Physicor. IV. c. 11. 13. το δε νυν εστι συνεχεια χρονου — συνεχει γαρ τον χρονον τον παρελθοντα και τον εσομενον και όλως περας χρονου εστιν. εστι γαρ του μεν αρχη, του δε τελευτη. αλλα τουτ' ουχ ώσπερ επι της στιγμης μενουσης φανερον. διαιρει δε δυναμει· και ή μεν τοιουτον, αει έτερον το νυν, ή δε συνδει, αει το αυτο.

65) Aristoteles Physicor. IV. c. 11. 12. και συνεχης (ὁ χρονος) συνεχους γαρ. — αει γαρ διαιρειται πασα γραμμη, ὡστε ὁμοιως και ὁ χρονος. ελαχιστος γαρ κατα μεν αριθμον εστιν ὁ ἑις η ὁι δυο, κατα μεγεθος δ' ουκ εστι.

66) Aristoteles Physicor. IV. c. 13. 'επει δε το νυν τελευτη και αρχη του χρονου αλλ' ου του αυ-

wegung bestimmt, nach welchem die ganze Reihe der Bewegung gemessen wird, wie bei Bestimmung der Größe einer Länge. Das bekannteste Zeitmaaß giebt die gleichförmige Kreisbewegung ab. Daher scheint die Zeit ein Kreis zu seyn, und alle menschliche Dinge im Kreise herum zu gehen [67].

Etwas ist in der Zeit, heißt so viel als es wird das Seyn (die Dauer desselben) durch die Zeit gemessen, es ist ein Theil der Zeit. Da aber über jede Zeit eine andere Zeit vorstellbar ist, so wie über jede Zahl eine größere, so wird auch alles, was in der Zeit ist, von der Zeit begrenzt. Alles, was in der Zeit ist, wird auch in der Zeit verändert [68].

Eigentlich ist in der Zeit nur das Bewegliche (κινητον), mittelbarer Weise wird aber auch das Ruhen-

του, αλλα του μεν παρηκοντος τελευτη, αρχη δε του μελλοντος εχοι αν ὡςπερ ὁ κυκλος εν τῳ αυτῳ πως το κυρτον και το κοιλον, ὁυτω και ὁ χρονος αει εν αρχῃ και τελευτῃ, και δια τουτο αει ἑτερος — και ουχ ὑπολειψει δη.

67) Aristoteles Physicor. IV. c. 12. τῳ μεν γαρ χρονῳ την κινησιν, τῃ δε κινησει τον χρονον μετρουμεν — επει δε ὁ χρονος μετρον κινησεως εςι και του κινεισθαι, μετρει δ' ὁυτος την κινησιν τῳ ὁρισαι τινα κινησιν, ἡ καταμετρησει την ὁλην — c. 14.

68) Aristoteles Physicor. IV. c. 12. δηλον δ' ὁτι και τοις αλλοις τουτ' εςι το εν χρονῳ ειναι, το μετρεισθαι αυτων το ειναι ὑπο του χρονου. — επει δ' εςιν ὡς εν αριθμῳ το εν χρονῳ, ληφθησεται τις πλειων χρονος παντος του εν χρονῳ οντος, διο αναγκη παντα τα εν χρονῳ οντα περιεχεσθαι ὑπο του χρονου.

hende (ηρεμουν) durch die Zeit gemessen [69]. **Alles Veränderliche und Vergängliche**, und was zu einer Zeit ist, zu einer andern aber nicht, ist nothwendig in der Zeit; auch das was nicht ist, was aber gewesen ist, oder seyn wird. Kein Object der Zeit ist hingegen 1) alles was sich im Begriffe widerspricht, das **Unding** 2) **alles was ein ewiges unveränderliches Seyn hat**, denn das Seyn desselben kann nicht durch die Zeit gemessen werden [70].

Da die Zeit das Zählen des Vorher und Nachherseyns ist, Zählen aber bloß eine Eigenschaft der Seele, und im strengsten Sinne, des Verstandes ist, so folgt daraus, daß **ohne Seele keine Zeit möglich ist**. Das andere was vorhanden seyn muß, wenn Zeit seyn soll, die Bewegung und die Folge derselben, setzt nicht die Seele als Bedingung voraus. Zeit ist aber dann erst, wenn das gezählet wird [71].

Nach

69) Aristoteles Physicor. IV. c. 12.

70) Aristoteles Physicor. IV. c. 12. *ὁσα μεν ουν φθαρτα και γενητα και ὁλως ὁτε μεν οντα, ὁτε δε μη, αναγκη εν χρονῳ ειναι — τα αει οντα, ᾗ αει οντα, ουκ εϛιν εν χρονῳ, ου γαρ περιεχεται ὑπο του χρονου, ουδε μετρειται το ειναι αυτων ὑπο του χρονου.*

71) Aristotel. Physicor. IV. c. 14. *αδυνατου γαρ οντος ειναι του αριθμησοντος, αδυνατον και αριθμητον τι ειναι. ὡϛε δηλον ὁτι ουδε αριθμος. — ει δε μηδεν αλλο πεφυκεν η ψυχη αριθμειν και ψυχης νους, αδυνατον ειναι χρονον ψυχης μη ουσης. αλλ' η τουτο, ὁ ποτε ον εϛιν ὁ χρονος, ὁιον ει ενδεχεται κινησιν ανευ ψυχης ειναι, το δε προτερον και ὑϛερον εν κινησει εϛιν, χρονος δε ταυτα εϛιν, ᾗ αριθμητα εϛιν.*

Nach Aristoteles ist also das **Aufeinanderfolgen** (das Vorher und Nachher) nicht etwas, das durch die Zeit möglich ist, sondern selbst die Bedingung der Zeit. In dem Aufeinanderfolgen liegt aber selbst die Vorstellung von Zeit. Er ist daher nicht in der Analyse dieses Begriffs auf das Letzte und Ursprüngliche gekommen. Denn nach seiner Ansicht ist die Zeit zwar eine Vorstellung (etwas Subjectives) die aber durch etwas Aeußeres, die Bewegung und ihre Folge bestimmt wird.

Mit den Begriffen Größe und Zeit hängt der Begriff des **Unendlichen** (απειρον) zusammen [72]. Unendlich ist 1) dasjenige, **was sich nicht messen läßt**, weil es seiner Natur nach kein meßbarer Gegenstand ist, z. B. die Stimme. 2) **Was sich zwar messen läßt, aber so, daß man nie an ein Ende kommt.** 3) was sich kaum messen läßt. 4) **was eine Grenze haben kann**, aber nicht wirklich hat [73].

Nach dem eigenthümlichen Begriffe des Aristoteles ist **unendlich** dasjenige, **über welches hinaus immer noch etwas ist**, oder deutlicher, **über dessen Größe noch immer eine Größe zu denken ist**; wo das nicht statt findet, ist es ein **Ganzes** (ὁλον) [74]. Dieses ist nun entweder in Ansehung der

72) Aristoteles Physicor. III. c. 4.

73) Aristoteles Physicor. III. c. 4. *ἑνα μεν ουν τροπον, το αδυνατον διελθειν, τῳ μη πεφυκεναι διϊεναι, ὡςπερ ἡ φωνη αορατος. αλλως δε το διεξοδον εχον ατελευτητον, η ὁ μογις, η ὁ πεφυκος εχειν, μη εχει δε διεξοδον η περας.*

74) Aristotel. Physicor. III. c. 6. *ου γαρ ὁυ μηδεν εξω, αλλ' ὁυ αει τι εξω τι, τουτο απειρον εςι — ὁυ κατα το ποσον λαμβανουσιν, αει τι λαβειν εξω εςιν, ὁυ δε μηδεν εξω, τουτ' εςι τελειον και ὁλον,*

der Zusammensetzung oder der Theilung oder in beider Rücksicht zusammen genommen [75]).

Aristoteles widerlegt nun nach diesem Begriffe die Meinung einiger Philosophen, welche das Unendliche als Princip der Natur angesehen, es daher nicht als Accidenz, sondern als Substanz gebraucht hatten. Der Streit betraf eigentlich die Frage: ob die Welt endlich oder unendlich sey, uud zwar nicht in Ansehung des Anfangs in der Zeit (diese Frage kommt an einem andern Orte vor) sondern in Ansehung des Raums und der Theile des Ganzen. Aristoteles behauptet nun die Endlichkeit der Welt als eines Ganzen, zufolge seines Begriffs vom Raume, der nur die Grenze eines Körpers ist, und vermöge des Begriffs eines Ganzen, welches ohne Grenzen nicht denkbar ist [76]). Doch untersucht er diese Frage nicht in ihrer Allgemeinheit, sondern setzt ihr die speciellere an die Seite: giebt es unendliche Körper. Hier ist nun der Sieg offenbar auf seiner Seite. Denn der Verstand kann sich nichts Wirkliches anders als durch etwas begrenzt vorstellen [77]).

Das Resultat ist nun dieses. In der Wirklichkeit giebt es nichts Unendliches, das Unendliche ist nur etwas Mögliches, es liegt in der Vorstellung, daß man sich immer etwas nach und über dem andern vorstellen kann. Was man sich vorstellt, ist jederzeit endlich und begrenzt; daß man aber immer über das Vorgestellte hinausgehen kann, darin besteht die Unendlichkeit. Dieses findet nun statt

75) Aristoteles Physicor. III. c. 4. ετι απειρον άπαν η κατα προς·θεσιν κατα διαιρεσιν, η αμφοτερως.

76) Aristoteles Physicor. II. c. 4. 5. 6.

77) Aristoteles Physicor. III. c. 5.

statt bei Größen, bei der Zeit und bei der Fortdauer des Menschengeschlechts. Jede (ausgedehnte) Größe läßt sich ohne Ende immer wieder in Größen theilen, und man kommt auf keine, die die kleinste wäre. Ueber jede Zeit läßt sich eine andere denken, und die Menschengattung dauert fort, so daß immer ein Individuum an die Stelle des andern tritt. Bei der ausgedehnten Größe ist das vorgestellte immer etwas beharrendes; bei der Zeit verschwindet es, und ein anderes tritt an die Stelle desselben [78]).

Das Unendliche in der Theilung und Zusammensetzung ist gewissermaßen ein und dasselbe. Es ist nur das umgekehrte Verfahren. So wie man bei der Theilung auf das Unendliche stößt, so muß man eine unendliche Zahl von Zusammensetzungen annehmen, ehe man an die bestimmte Größe kommt [79]). Indes-

78) **Aristoteles Physicor. III. c. 6.** λειπεται ουν δυναμει ειναι το απειρον — ὁλως μεν γαρ ὁυτως εςι το απειρον, τῳ αει αλλο και αλλο λαμβανεςθαι και το λαμβανομενον μεν αει πεπερασμενον ειναι, αλλ' αιειγε ἑτερον και ἑτερον. ετι το ειναι πλεοναχως λεγεται, ὡςε το απειρον ου δει λαμβανειν ὡς το δε τι, διον ανθρωπον, η οικιαν, αλλ' ὡς ἡμερα λεγεται και αγων, ὁις το ειναι ουχ ὡς ουσια τις γεγονεν, αλλ' αει εν γενεσει η φθορᾳ, ει και πεπερασμενον, αλλ' αει γε ἑτερον και ἑτερον. αλλ' εν μεν τοις μεγεθεσιν, ὑπομενοντος του ληφθεντος τουτο συμβαινει, επι δε των ανθρωπων και του χρονου, φθειρομενων, ὁυτως ὡςε μη ὑπολειπειν.

79) **Aristoteles Physicor. III. c. 6.** το δε κατα προςθεσιν το αυτο πως εςι και το κατα διαιρεσιν· εν γαρ τῳ πεπερασμενῳ κατα προςθεσιν γινεται

dessen ist es doch nicht möglich, eine Größe sich vorzustellen, welche jede gegebene Größe überwieget; denn so wie man sich eine Größe als möglich denkt, so muß sie auch in der Wirklichkeit seyn können, es giebt aber kein wahrnehmbares unendliches Object. Auch würde folgen, daß etwas größer wäre, als das Weltall [80]). Der letzte Grund davon ist, weil die Materie von der Form begrenzt wird, und das Unendliche gleichsam die Materie ist. Daher ist auch das Unendliche an sich unerkennbar und unbestimmt, denn es hat keine Form, und sein Wesen bestehet nur in der Beraubung [81]). Aber bei abstracten Zahlgrößen kann man sich über jede ins Unendliche eine größere vorstellen [82]).

Zu-

ται αντεςραμμενως. ἡ γαρ διαιρουμενον ὁραται εις απειρον, ταυτῃ προστιθεμενον Φαινεται προς το ὡρισμενον.

80) Aristoteles Physicor. III. c. 7. ὡςε επει απειρον ουδεν εςι μεγεθος αιςθητον, ουκ ενδεχεται παντος ὑπερβολην ειναι ὡρισμενου μεγεθους. ειη γαρ αν τι του ουρανου μειζον.

81) Aristoteles Physicor. III. c. 7. κατα λογον δε συμβαινει και το κατα προςθεσιν ὡς μη ειναι δοκειν απειρον ὁυτως, ὡςε παντος ὑπερβαλλειν μεγεθους, επι την διαιρεσιν δε ειναι· περιεχεται γαρ ὡς ἡ ὑλη εντος και το απειρον, περιεχει δε το ειδος. — Φανερον ὁτι ὡς ὑλη το απειρον αιτιον εςι, και ὁτι το μεν ειναι αυτῳ ςερησις εςι, το δε κατ᾽ ἀυτο ὑποκειμενον το συνεχες και αιςθητον. c. 6. Φανερον, ὁτι μαλλον εν μοριου λογῳ το απειρον, ἠ εν ὁλου. μοριον γαρ ἡ ὑλη του ὁλου.

82) Aristoteles Physicor. III. c. 7.

Zugleich ist, was an einem Orte ist, getrennt, was an einem andern Orte ist. Zwei Dinge berühren sich, wenn ihre äußersten Enden zugleich sind. Aneinanderhängend (εχομενον) was in einer Reihe sich berührt. Zusammenhängend (συνεχες), wenn die Grenze des einen und des andern, die sich berühren, eins und dasselbe ist, oder, was durch die Berührung der Theile zu einem Ganzen wird [83].

Ein zusammenhängendes Ganze kann nicht aus untheilbaren Theilen bestehen. Denn ein Atom z. B. ein Punct hat kein letztes Ende; in einem zusammenhängenden Ganzen müssen verschiedene Theile seyn, die sich einander berühren; ein Punct könnte nur den andern als ein Ganzes berühren, daraus entstände aber kein zusammenhängendes Ganze. Jede Größe als ein zusammenhängendes Ganze besteht also aus Theilen, deren jeder wieder in Größen sich theilen läßt [84]. Hieraus leitet Aristoteles einige Lehrsätze her, vermöge deren er die

83) Aristoteles Physicor. V. c. 3. *ἁμα μεν ουν λεγεται ταυτα ειναι κατα τοπον, ὁσα εν ἑνι τοπω εςι πρωτω χωρις δε, ὁσα εν ἑτερω. ἁπτεςθαι δε, ὡν τα ακρα ἁμα. εχομενον δε, ὁ αν εφεξης ον ἁπτηται. — συνεχες, ὁταν το αυτο γενηται και ἑν το ἑκατερου περας οις ἁπτονται, και ὡςπερ σημαινει τ'ουνομα, συνεχηται. τουτο δε ουχ οιοντε, δυοιν οντοιν ειναι τοιν εσχατοιν — Φανερον ὁτι εν τουτοις εςι το συνεχες, εξ ὡν εν τι πεφυκε γινεςθαι κατα την συναψιν.*

84) Aristotel. Physicor. VI. c. 1. *αδυνατον εξ αδιαιρετων ειναι τι συνεχες, οιον γραμμην εκ ςιγμων — το γαρ συνεχες εχει μεν αλλο, το δ' αλλο μερος, και διαιρειται εις ὁυτως ἑτερα και τοπω κεχωρισμενα*, c. 2.

Gründe der Eleaten gegen die Bewegung widerleget, nämlich: das Geschwindere legt in gleicher Zeit einen größern, im einer kleinern Zeit einen gleichen und in einer größern einen größern Raum zurück; Zeit und Flächengröße, welche ein Körper durchläuft, lassen sich auf gleiche Weise ins Unendliche theilen; alles was sich bewegt, muß aus Theilen bestehen, weil es von einem Raum zum andern fortrückt; daß eine endliche Fläche in einer unendlichen Zeit nicht kann durchlaufen werden, sondern daß der Raum, die Bewegung und die Zeit in gleichem Verhältniß stehen; daß in einer endlichen Zeit eine endliche Fläche durchlaufen wird, und so wie die Fläche als Größe sich in Gedanken ins Unendliche theilen läßt, so auch die Zeit ins Unendliche theilbar ist [85]).

Bei allem Scharfsinn, den Aristoteles aufgewendet hat, um Zenos Gründe gegen die Bewegung zu widerlegen — und dieses war natürlich ein Hauptgegenstand der Naturwissenschaft — ist es ihm doch nicht gelungen, sie zu entkräften, außer daß er in dem vierten Beweise ein kleines Versehen des Eleaten entdeckte. Der Hauptsatz, auf welchen sich Zenos Beweise gründen, **es ist unmöglich, daß ein Körper in einer endlichen Zeit einen unendlichen Raum durchläuft**, stehet noch unerschüttert, wie vorher. Aristoteles glaubte ihn dadurch zu entkräften, daß er bewies, **die Zeit sey wie jede ausgedehnte Größe der Wirklichkeit nach endlich, der Möglichkeit nach aber in der Theilung unendlich** [86]); und Zeno habe dar-

85) Arist. Phys. VI. c. 2. 4. seq.

86) Aristoteles Physicor. VI. c. 2. διο και ὁ Ζηνωνος λογος ψευδος λαμβανει, το μη ενδεχεσθαι τα απειρα διελθειν η ἁψασθαι των απειρων καθεκαστον εν πεπερασμενῳ χρονῳ. διχως γαρ λεγεται και

darin geirrt, daß er auf eine andere Art die Zeit als die Länge für begrenzt genommen habe [87]). Allein wenn man auch das Letzte für eine Verirrung wollte; gelten lassen, so hat doch Aristoteles für die Widerlegung jenes Satzes nicht das geringste gewonnen, so lange er Raum und Zeit für objectiv hält, und nicht zwischen Ding an sich und Erscheinung unterscheidet, und dies hat er nicht gethan. Der Unterschied zwischen der Unendlichkeit in der Wirklichkeit und Möglichkeit, rückt die Schwierigkeiten, welche Zeno zuerst aufdeckte, etwas weiter aus den Augen, ohne sie wirklich zu heben. Denn eben darum konnte Zeno die Möglichkeit der Bewegung nicht begreifen, weil, wenn der Raum und das Räumliche für Dinge an sich genommen werden, jede Bewegung ein endloses Fortrücken von einem Puncte zum andern seyn müßte, woraus folgt, daß ein Körper nie eine Fläche durchlaufen

 kann,

και το μηκος και ὁ χρονος απειρον, και ὁλως παν το συνεχες, η τῳ κατα διαιρεσιν η τοις εσχατοις. των μεν ουν κατα το ποσον απειρων ουκ ενδεχεται ἁψασθαι εν πεπερασμενῳ χρονῳ, των δε κατα διαιρεσιν ενδεχεται. και γαρ αυτος ὁ χρονος ὁυτως απειρος ὡςε εν τῳ απειρῳ και ουκ εν τῳ πεπερασμενῳ συμβαινει διïεναι το απειρον, και ἁπτεσθαι των απειρων τοις απειροις ου τοις πεπερασμενοις.

87) de lineis insecabilibus. Ζηνων ουν παραλογιζομενος, αλλως το του χρονου πεπερασμενον λαμβανει, και αλλως το του ςαδιου. τον γαρ ἑωθεν και εις ἑςπεραν χρονον απειρον οντα κατα την διαιρεσιν, καθως και το μηκος εςι κατα την διαιρεσιν, απειρον, πεπερασμενον λαμβανει κατα τα περατα, και ου λαμβανει οὑτως και το ςαδιον πεπερασμενον κατα τα ακρα δηλαδη, αλλ᾽ ὁλως κατα την διαιρεσιν. Physicor. VI, c. 9.

kann, weil jeder Theil, so klein er auch sey, aus unendlichen Theilen bestehet, durch welche alle er erst hindurch gehen muß, ehe er an den andern Theil kommt. Weil aber diese Theile unendlich sind, so muß er sich eine endlose Zeit bewegen, ehe er sie durchläuft, er kommt also nie an den letzten. Diese Schwierigkeit bleibt, man mag annehmen, die Zeit sey ins Unendliche theilbar oder nicht.

Es kommt alles auf Aristoteles Vorstellung von der Unendlichkeit und der Theilung ins Unendliche an, ob er sie für objectiv oder subjectiv gehalten habe. Es läßt sich beweisen, daß sie nach seiner Ansicht in den Objecten gegründet ist. Wir wollen dieses zuerst von dem Raume, oder weil der Raum in seinem Systeme nur die Grenze des Ausgedehnten im Raume bedeutet, von dem Räumlichen beweisen.

Der Grund der unendlichen Theilbarkeit des Räumlichen ist in der Materie gegründet, welche an sich ohne Form, das ist, ohne Grenze ist [88]. Diese macht es also möglich, daß man sich immer einen Theil nach dem andern ins Unendliche vorstellen kann. Es ist also schon so gut, als wenn Aristoteles die objective Theilbarkeit ins Unendliche behauptet hätte, weil die Möglichkeit ihrer Vorstellung in der Natur der Materie gegründet ist. Daher betrachtet er als ein wesentliches Merkmal des Räumlichen, wie der Zeit, daß kein Theil untheilbar ist, und eben daher sind es stetige Größen (συνεχες) [89]. Hier ist also die Rede nicht von unserer Vorstellungsweise, sondern von der Natur des Objects.

Wenn

88) Arist. Phys. III. c. 6. 7.

89) Aristoteles Physicor. VI. c. 1. Φανερον δε και, ότι παν συνεχες διαιρετον εις αει διαιρετα. c. 2.

Wenn nun dieses von dem Räumlichen gilt, so muß es auch von der Zeit behauptet werden. Denn die Zeit ist eine Bestimmung der Bewegung. Was daher der Bewegung zukommt, muß auch der Zeit zukommen. Da nun die Bewegung an dem Räumlichen, was unendlich theilbar ist, geschiehet, so muß die Bewegung und die Zeit ins Unendliche theilbar seyn [90].

Daher leitet auch Aristoteles ganz richtig die Theilung ins Unendliche von dem Beweglichen im Raume ab [91]. Denn die Bewegung des Räumlichen ist so gut als eine Theilung, weil sie nicht anders kann gedacht werden, als wie ein Fortrücken von einer Stelle zur andern. Und da nun Aristoteles das Wesen jeder stetigen Größe darin setzt, daß jeder Theil derselben wieder aus Theilen bestehet (nicht etwa von uns blos so vorgestellt wird), so muß das Bewegliche unendliche Theile durchlaufen, ehe es von einer Stelle zur andern kommen kann; das ist aber so viel als, es kann nie von einer Stelle zur andern übergehen. Und gerade das ist es, was Zeno wollte. Aristoteles mag noch so viel Gewicht auf die Unterscheidung zwischen der Unendlichkeit in Ansehung der Grenzen (Grenzenlosigkeit, die er

90) Aristoteles Physicor. VI. c. 2. Φανερον, ὁτι πας χρονος εςι συνεχης. ἁμα δε δηλον, και ὁτι μεγεθος ἁπαν εςι συνεχες, τας αυτας γαρ και τας ισας διαιρεσεις ὁ, τε χρονος και το μεγεθος διαιρειται IV. c. 12. ακολουθει γαρ τῳ μεγεθει ἡ κινησις, τῃ δε κινησει ὁ χρονος, τῳ και ποσα και συνεχει και διαιρετα ειναι. VII. c. 3.

91) Aristoteles Physicor. VI. c. 4. ηκολουθηκε δε μαλιςα το διαιρεισθαι παντα και απειρα ειναι απο του μεταβαλλοντος· ευθυς γαρ ενυπαρχει τῳ μεταβαλλοντι το διαιρετον και το απειρον.

nicht annimmt,) und der Theilung legen, so bleibt Zenos Gegengrund dennoch in seiner ganzen Stärke.

Was den Tadel betrifft, daß Zeno die Zeit aus Augenblicken (των νυν) bestehen läßt, so würde er nur dann gerecht seyn, wenn Zeno die Momente, aus welchen er die Zeit bestehen ließ, als untheilbar und nicht wieder aus Zeittheilen bestehend betrachtete, worüber wir nur aus seinen Schriften urtheilen könnten. Allein Aristoteles macht sich dieses Versehens selbst schuldig, wenn er behauptet: daß die Augenblicke untheilbar sind, weil sonst das Ungereimte folgen würde, daß eine vergangene Zeit ein Theil der zukünftigen, und die zukünftige ein Theil der vergangenen sey. Die Augenblicke seyen daher untheilbar, aber keine Theile der Zeit, denn jeder Zeittheil ist theilbar, sondern nur Grenzpuncte des Vergangenen und des Künftigen [92]).

Es ist schwer sich einen bestimmten Begriff von dem, was Aristoteles eigentlich unter diesen Augenblicken gedacht hat, zu bilden. Keine Theile der Zeit, und doch Grenzpuncte? Sind es nur Ruhepuncte für das Vorstellende, wenn es eine Reihe von Bewegungen durchläuft, und sie vorstellt. So scheint es. Wenn er aber behauptet, daß die Grenze nur dem angehöre, dessen Grenze es ist [93]), so muß man annehmen, daß auch der Augenblick etwas in der Zeit sey. Aber dieses läßt sich selbst nicht mit dem Begriff des Aristoteles von der Zeit vereinigen, daß sie ein Ganzes, dessen Theil jedesmal ein Zeittheil und ins Unend-

92) Aristoteles Physicor. VI. c. 3. αναγκη δε και το νυν το μη καθ' ἑτερον αλλα καθ' ἁυτο και πρωτον λεγομενον αδιαιρετον ειναι, και εν ἁπαντι τοιουτον χρονῳ ενυπαρχειν.

93) Aristoteles Physicor. IV. c. 11. τα μεν γαρ περατα εκεινου μονον εςιν, οὑ εςι περατα.

endliche in Zeittheile getheilt werde, eine Folgerung, die selbst dann noch gültig ist, wenn er unter den Augenblicken bloß imaginäre Abschnitte sich gedacht hätte.

Es ist einleuchtend, daß Aristoteles nur durch den Wunsch, Zenos dritten Beweis gegen die Möglichkeit der Bewegung zu widerlegen, zu diesem Fehlgriff verleitet werden konnte. Zeno sagte: die Bewegung läßt sich nicht anders denken, als daß ein Körper von einer Stelle zur andern fortrückt, er kann das aber nicht, wenn er nicht wenigstens einen Augenblick in der ersten Stelle u. s. w. gewesen ist, und folgerte daraus, daß er daher, indem er sich fortbewege, zugleich ruhe, welches sich widerspricht [94]). Daher nimmt nun Aristoteles an, daß die Augenblicke keine Zeittheile sind. Aber seine Vorstellungsart führt auf eben das Resultat, und er weiß sich zuletzt auf keine andere Art zu helfen, als durch die sonderbare Distinction, das Bewegliche bleibt jeden Augenblick etwas in jedem Theile des Raums, aber es ruhet nicht [95]).

Daß

94) Arist. Phys. VI. c. 9.

95) Aristoteles Physicor. VI. c. 8. ὁυτως γαρ λεγομεν ηρεμειν, ὁταν εν αλλῳ και αλλῳ τῳ νυν αληθες ῃ ειπειν, ὁτι εν τῳ αυτῳ και αυτο και τα μερει ει δε τουτ' εςι το ηρεμειν, ουκ ενδεχεται το μεταβαλλον κατα τι ειναι ὁλον, κατα τον πρωτον χρονον. ὁ γαρ χρονος διαιρετος ἁπας, ὡςε εν αλλῳ και αλλῳ αυτου μερει αληθες εςαι ειπειν, ὁτι εν τῳ αυτῳ εςι και αυτο και τα μερη. ει γαρ μη ὁυτως, αλλ' εν ἑνι μονῳ τῳ νυν, ουκ εςαι χρονον ουδενα κατα τι, αλλα κατα το περας του χρονου. εν δε τῳ νυν εςι μεν αει κατα τι μενον, ου μεντοι ηρεμει.

Daß Aristoteles diese Widersprüche und Schwierigkeiten, in welche er sich verwickelt hatte, nicht bemerkte, ist bei einem so scharfsinnigen Denker, wie Aristoteles, zwar auffallend, aber nicht unbegreiflich. Der Gesichtspunct den er gefaßt hatte, verbarg ihm einen großen Theil jener Folgerungen, und der Scharfsinn und die dialectische Kunst, mit welcher er die Gründe seines Gegners angegriffen und seine eigne Theorie entwickelt hatte, trugen dazu bei, ihm die Ueberzeugung von einem völlig erfochtenen Sieg beizubringen. Da er von der Erfahrung ausging, und von der Wirklichkeit der Bewegung überzeugt war, so mußten ihm alle die feinen Zweifel des Zeno als erkünstelt und als Sophistereien vorkommen, und ihre Widerlegung schien ihm daher auch um so leichter.

Nachdem Aristoteles die Bewegung an sich und besonders ihre Möglichkeit untersucht hat, gehet er zur Betrachtung ihres Verhältnisses zur absoluten Ursache der Bewegung über. Dieser Theil seiner Theorie beruhet auf folgenden Sätzen.

Die Bewegung hat keinen Anfang. — Vor jeder Bewegung müssen schon Objecte seyn, die sich bewegen können. Diese müssen entweder ewig seyn, oder zu einer Zeit entstanden seyn, ist das letzte, so muß vor ihnen schon eine andre Bewegung und Veränderung vorausgegangen seyn. Setzt man aber den ersten Fall, daß das Bewegende und Bewegliche vorhanden waren, und daß sie bald ruheten, bald sich bewegten, so mußte eine Ursache da seyn, welche die Veränderung hervorbrachte, eins mußte auf das andere wirken. Es ist auch überhaupt ungereimt, daß keine Bewegung seyn soll, wenn Dinge vorhanden sind, welche bewegen und bewegt wer-

werden können [96]). Keine Bewegung ist ohne Folge des einen auf das andere. Also ist Bewegung nicht ohne Zeit, und Zeit nicht ohne Bewegung. Läßt es sich nun nicht denken, daß die Zeit einen Anfang genommen, so ist es auch von der Bewegung ungedenkbar. Die Zeit kann nicht seyn, noch gedacht werden ohne Augenblicke, ein Augenblick ist aber die Grenze zwischen dem Vergangenen und Künftigen welche zugleich das Ende der vergangenen und der Anfang der künftigen Zeit ist auf beiden Seiten desselben muß daher vorher und nachher Zeit, also auch Bewegung seyn. Es giebt also keine erste Bewegung, über welche nicht eine vorhergehende müßte gesetzt werden [97]). Dieses gilt aber nur von der Bewegung überhaupt und ins besondere von der örtlichen, denn es läßt sich wohl denken, daß diese oder jene Bewegung angefangen habe, und wieder aufhöre [98]).

Allein wenn die Bewegung keinen Anfang hat, warum sollte es nicht möglich seyn, daß nach vorhergegangener

96) Arist. Phys. VIII. c. 1.

97) Aristotel. Physicor. VIII. c. 1. *ει ουν αδυνατον εςι, και ειναι και νοησαι χρονον ανευ του νυν, το δε νυν εςι μεσοτης τις, και αρχην και τελευτην εχον άμα, αλλα αρχην μεν του εσομενου χρονου, τελευτην δε του παρελθοντος, αναγκη αει ειναι χρονον. το γαρ εσχατον του τελευταιου ληφθεντος χρονου εν τινι των νυν εςαι. ουδεν γαρ εςι λαβειν εν τῳ χρονῳ, παρα το νυν. ὡςε επει εςιν αρχη τε και τελευτη το νυν, αναγκη αυτου επ' αμφοτερα ειναι και χρονον. αλλα μην ειγε χρονος, φανερον ότι αναγκη ειναι και κινησιν, ειπερ ὁ χρονος παθος τι κινησεως.*

98) Arist. Phys. VIII. c. 2, 7.

ner Ruhe aus einem innern Princip die Bewegung ihren Anfang nähme, wie dieses bei vorstellenden Wesen, und vorzüglich bei dem Menschen der Fall ist. Geschiehet es in der kleinen Welt, warum sollte es nicht auch in der großen möglich seyn? — Die Voraussetzung ist falsch. Der letzte Grund der Bewegung ist nicht in dem Vorstellenden, sondern in den Aussendingen enthalten. Noch andere Einwürfe werden aufgelöst durch die Erörterung der Frage: ob sich alles immer bewege oder ruhe, oder sich einiges bewege, einiges ruhe, welche er dahin entscheidet, daß sich einiges immer bewege, einiges bald in Ruhe bald in Bewegung sey [99].)

Die Bewegung nimmt kein Ende. Dieses folgt aus denselben Gründen, aus welchen der erste Satz gefolgert wurde. Es müßte immer nach der letzten Bewegung noch eine darauf folgende gedacht werden. Denn wenn etwas aufhört bewegt zu werden, so hört es deshalb noch nicht auf, beweglich zu seyn; nach Aufhebung der Wirklichkeit müßte auch noch die Möglichkeit zur Bewegung aufgehoben werden, wozu wieder eine neue Bewegung gehörte [100]).

Alles was bewegt wird, muß von etwas bewegt werden, der Grund der Bewegung ist entweder in dem Bewegenden selbst, oder in einem andern, z. B. ein Stein wird durch eine Stange, diese durch die Hand, und diese von einem Men-

99) Aristoteles Physicor. VIII. c. 2. ηρεμουν γαρ πρωτερον μετα ταυτα βαδιζει κινησαντος των εξωθεν ουδενος, ὡς δοκει. τουτο δ' εςι ψευδες. ὁρωμεν γαρ αει τι κινουμενον εν τῳ ζωῳ των συμφυτων.

100) Arist. Physl. VIII. c. 3.

Menschen bewegt. Dieser aber hat den Grund der Bewegung in sich selbst, so wie jedes beseelte Wesen ein sich selbst bewegendes Wesen (αυτο ἑαυτο κινουν) ist [101]).

Es muß ein erstes Bewegendes geben. Denn es ist unmöglich, daß ins Unendliche eins von dem andern bewegt werde, ohne an ein Erstes zu kommen, das nicht von einem Andern bewegt wird, sondern den Grund seiner Bewegung in sich selbst hat [102]).

Dieses erste Bewegende kann nicht von einem andern wieder bewegt werden, es muß bewegen ohne bewegt zu werden (το πρωτον κινουν ακινητον). Denn da es ein Bewegendes und Bewegtes und Etwas, wodurch das erste bewegt giebt; da das Bewegte nicht nothwendig wieder bewegen muß, das dritte bewegt wird und bewegt, und da die Er-

101) Aristoteles Physicor. VIII. c. 4. 5. ἁπαντα αν τα κινουμενα ὑπο τινος κινοιτο. τουτο δε διχως. η γαρ ου δι' αυτο το κινουν, αλλα δι' ἑτερον ὁ κινει το κινουν, η δι' ἀυτο, και τουτο η πρωτον μετα το εσχατον η δια πλειονων.

102) Aristoteles Physicor. VIII. c. 5. ει δη αναγκη παν το κινουμενον ὑπο τινος τε κινεισθαι και η ὑπο του κινουμενου ὑπο αλλου η μη. και ει μεν ὑπ' αλλου κινουμενου, αναγκη τι ειναι κινουν, ὁ ουχ ὑπ' αλλου πρωτον. ει δε τοιουτον το πρωτον, ουκ αναγκη θατερον. αδυνατον γαρ εις απειρον ιεναι το κινουν και το κινουμενον ὑπ' αλλου αυτο. των γαρ απειρων ουκ εστιν ουδεν πρωτον. ει ουν ἁπαν μεν το κινουμενον ὑπο τινος κινειται, το δε πρωτον κινουν, κινειται μεν, ουχ ὑπ' αλλου δε, αναγκη αυτο ὑφ' ἀυτου κινεισθαι. c. 4.

Erfahrung die Existenz des zweiten und dritten beweiset, so ist es der Vernunft angemessen, wo nicht nothwendig, auch ein Bewegendes anzunehmen, das **unmittelbar bewegt**, das heißt, ohne von einem andern bewegt zu werden [104]).

Hier unterscheidet Aristoteles die unbewegliche erste Ursache der Bewegung (*το κινουν ακινητον*) von den Wesen, die sich selbst oder willkürlich bewegen (*το άυτο κινουν*), dergleichen die beseelten Wesen sind, durch folgende Merkmale. Die letzten bringen nur eine Art der Bewegung, nehmlich die Ortbewegung, und auch diese nicht im eigentlichen Sinne hervor. Andere Arten der Bewegungen z. B. Wachsen, Abnehmen hängen nicht von ihrer Willkür ab; sie erleiden vermittelst des Körpers und der umgebenden Aussendinge mehrere Veränderungen, und werden oft durch diese erst in Bewegung gesetzt. Daher bewegen sie sich nicht immer durch ihre eigne Willkür. Alles dieses entfernt Aristoteles aus dem Begriff der ersten unbeweglichen Ursache [105]).

Da

104) **Aristotel. Physicor.** VIII. c. 5. *τρια γαρ αναγκη ειναι το τε κινουμενον και το κινουν και το ῳ κινει. το μεν ουν κινουμενον αναγκη μεν κινεισθαι, κινειν δ' ουκ αναγκη· το δε ῳ κινει, και κινειν και κινεισθαι. συμμεταβαλλει γαρ τουτο ἁμα και κατα τουτο τῳ κινουμενῳ ον· δηλον δε επι των κατα τοπον κινουντων. ἁπτεσθαι γαρ αλληλων αναγκη ὁυτω μεχρι τινος. το δε κινουν ὁυτως, ὠ ςειναι μη ῳ κινει, ακινητον. επει δε ὁρωμεν το εσχατον, ὁ κινεισθαι μεν δυναται, κινησεως δε αρχην ουχ εχει, και ὁ κινειται μεν, ὑπ' αλλου δε, αλλ' ουχ ὑφ' ἁυτου, ευλογον ἱνα μη αναγκαιον ειπωμεν, και το τριτον ειναι, ὁ κινει ακινητον ον.*

105) **Aristoteles Physicor.** VIII. c. 6.

Da die Bewegung ewig ist: so muß auch das erste Bewegende ewig seyn, es mag nun eins oder mehrere Wesen der Art geben. Es ist aber der Vernunft angemessener, eines als mehrere anzunehmen; denn in der Natur muß das Bestimmte und Bessere, wenn es möglich ist, vorhanden seyn. Es ist aber hinreichend, wenn ein ewiges Wesen die Ursache der Bewegung für die ganze Natur ist. Dieses erhellet auch daraus; weil die Bewegung stetig, also ein Zusammenhängendes ist: so muß auch die letzte Ursache einzig seyn [104]).

Unter allen Bewegungen ist die Raumbewegung (φορα) die erste. Denn sie ist 1) die Bedingung der beiden andern Arten. Denn das Zunehmen setzt Veränderung voraus. Die Nahrungsmittel sind theils ähnlich, theils unähnlich demjenigen, zu dessen Wachsthum sie dienen; die unähnlichen müssen aber, ehe sie zur Zunahme beytragen können, verähnlichet, das ist, verändert werden. Bei der Veränderung muß ein Veränderndes und Wirkendes seyn, das aus dem Möglichen das Wirkliche macht. Das Wirkende verhält sich zu dem zu Verändernden nicht auf gleiche Weise, sondern es ist demselben bald näher bald entfernter, welches ohne Bewegung im Raume nicht möglich ist. 2) Der Anfang aller Veränderungen ist Verdickung und Verdünnung, z. B. beim Schwerten, Leichten, Harten, Weichen, Entstehen und

104) **Aristoteles Physicor.** VIII. c. 6. *ειπερ ουν αϊδιος ή κινησις αιδιον και το κινουν εςαι πρωτον, ει έν· ει δε πλειω, πλειω τα αιδια. έν δε μαλλον η πολλα, και πεπερασμενα η απειρα δει νομιζειν. των αυτων γαρ συμβαινοντων, αει τα πεπερασμενα μαλλον ληπτεον. εν γαρ τοις Φυσει δει το πεπερασμενον και το βελτιον, εαν ενδεχηται, ύπαχειν μαλλον· ικανον δε και ει έν, ό πρωτον των ακινητων αιδιον ον, εςαι τοις αλλοις αρχη κινησεως.*

und Vergehen u. s. w. Verdickung und Verdünnung ist aber nichts anders als Vereinigung und Rennung, welche Veränderung im Raume voraussetzen [105]. 3) Sie ist der Zeit nach eher, als jede andere Veränderung, denn sie kommt allein dem ewigen Wesen zu. Bei jedem einzelnen Dinge, das entstanden ist, scheint sie zwar die letzte zu seyn, weil es erst muß entstanden, und gewachsen seyn, ehe es sich beweget. Allein damit es entstehe, muß ein anderes Wesen schon gewesen seyn. Aber Entstehung kann nicht die erste Bewegung seyn, weil sonst alles, was entstanden ist, auch vergänglich wäre. Daß aber die örtliche Bewegung die erste ist, erhellet schon daraus, daß ihrer nur diejenigen Wesen fähig sind, die vollkommen ausgebildet sind. Kein Object bewegt sich, wenn es eben entstanden, sondern erst wenn es vollkommen ausgebildet ist, hingegen verändert es sich und wächst. Aber das Entstehen und Erzeugen eines Dinges setzt Bewegung im Raume voraus. Daher ist die Bewegung im Raume nach allen Rücksichten die erste und vorzüglichste und eine vorzügliche Eigenschaft derjenigen Wesen, welche in sich selbst den Grund ihrer Bewegung haben [106].

Die Bewegung im Raume ist entweder in Flächen oder im Kreise. Nur die letzte kann stetig, und ununterbrochen und ewig seyn. *Die Kreisbewegung muß also die erste und vorzüglichste Bewegung seyn.* Daher ist sie auch das Maaß aller Zeitbestimmung [107].

Die erste unbewegliche Ursache der Bewegung kann keine Größe, keine Theile haben. Denn was eine Größe hat und aus Theilen besteht, ist begrenzt, und kann keine unendliche Kraft haben. Die erste Ursache bewegt aber das erste Bewegliche unaufhörlich, und bewirkt eine unaufhörliche, gleichförmige Kreisbe-

105) Aristoteles Physicor. VII. c. 7.
106) Aristoteles Physicor. VIII. c. 7.
107) Aristoteles Physicor. VIII. c. 8. 9.

bewegung [108]). Ihr Wesen besteht in einer ewigen unveränderlichen Wirksamkeit und Leben; daher kommt dem ersten Bewegten eine ewige Bewegung zu. Dieses ist aber der Himmel. Die erste Ursache der Bewegung berühret diesen, indem sie ihn bewegt, ohne von diesem berührt zu werden. Daher ist also die erste Ursache in dem Himmel [109]).

L 2 Es

108) Aristoteles Physicor. VIII. c. 10. Φανερον ὁτι αδυνατον το πρωτον κινουν και ἀκινητον εχειν τι μεγεθος. ει γαρ μεγεθος εχει, αναγκη η τοι πεπερασμενον αυτο ειναι η απειρον· απειρον μεν ȣν ὁτι ȣκ ενδεχεται μεγεθος ειναι, δεδεικται προτερον εν τοις Φυσικοις· ὁτι δε το πεπερασμενον αδυνατον εχειν απειρον δυναμιν και ὁτι αδυνατον εςιν ὑπο πεπερασμενȣ κινειςθαι τι απειρον χρονον δεδεικται νυν. το δε γε πρωτον κινȣν, αιδιον κινει κινησιν και απειρον χρονον. Φανερον τοινυν ὁτι αδιαιρετον εςι και αμερες και ȣδεν εχον μεγεθος.

109) Aristotel. de Coelo II. c. 3. Θεȣ δε ενεργεια αθανασια, τȣτο δ' εςι ζωη ἀϊδιος. ὡςε αναγκη τῳ θειῳ κινησιν ἀϊδιον ὑπαρχειν. επει δε ὁ ȣρανος τοιȣτος (σωμα γαρ τι θειον) δια τȣτο εχει το εγκυκλιον σωμα, ὁ Φυσει κινειται κυκλῳ αει. de generat. et corrupt. 1. c. 6. εςι δ' ὡς ενιοτε Φαμεν, το κινȣν ἁπτεςθαι μονȣ τȣ κινȣμενȣ, το δ' ἁπτομενον μη ἁπτεςθαι ἁπτομενȣ. αλλȣ δια το κινειν κινουμενα τα ὁμογενη, αναγκη δοκειν ειναι, ἁπτομενα ἁπτεςθαι· ὡςε ειτι κινει ακινητον ον, εκειν μεν αν ἁπτοιτο τȣ κινητȣ, εκεινȣ δ' ȣδεν. Physicor. VIII. c. 10. αλλα ταχιςα κινειται τα εγγυτατα τȣ κινȣντος. τοιαυτη δ' ἡ τȣ ὁλȣ κινησις. εκει αρα το κινȣν.

Es giebt also eine erste Ursache der Bewegung, die immer bewegt, ohne selbst bewegt zu werden; ein erstes Bewegtes, das immer in Bewegung ist, und Dinge, die bald in Bewegung, bald in Ruhe sind [110]).

Wir haben hier nur die ersten Grundzüge der Naturwissenschaft dargelegt, wie sie Aristoteles entwickelt hat. Es bestätiget sich daraus die Bemerkung, welche wir oben machten, daß dieser Philosoph die letzten Principien nicht in dieser, sondern ausser derselben aufsuchet. Daher ist ihm die Ausführung der Naturwissenschaft weniger gelungen; schon bey der ersten Anlage war sein Gesichtspunct auf das Wesen gerichtet, welches die Natur begründet, und er verliert darüber die Natur selbst beinahe aus den Augen. Einige Untersuchungen z. B. über Zeit und Raum ausgenommen, welche wirklich einen tief eindringenden Geist verrathen, bestehet das Ganze meistens nur in der Analyse einiger Begriffe und der Herleitung einiger Folgen daraus, die schon alle auf das Hauptresultat berechnet sind. Die Untersuchung der Gesetze der Natur, oder der Bewegung ist aus diesem Grunde der Aufmerksamkeit des Philosophen entgangen.

Wenn der Philosoph darin einen richtigen Blick zeigt, daß er die Bewegung als das eigentliche Object der Naturwissenschaft betrachtet: so hat er nur darin geirrt, daß er den Begriff der Bewegung in einem zu weiten Sinne nahm, und daher glaubte, den Grund zu einer allgemeinen Naturwissenschaft gelegt zu haben.

Der Beweis für die Existenz des Urwesens ist im Grunde derselbe, welchen Plato zuerst aufgestellt, und der in der Folge unter dem Namen des cosmologischen mehr Aufsehen gemacht hat. Aristoteles weicht nur darin von seinem Lehrer ab, daß er die Idee des Urwesens noch mehr

110) Physicor. VIII. c. 5.

mehr von allem Empirischen trennte, und daher den Begriff Seele nicht mehr anwendbar auf dasselbe fand, und daß er die Bewegung nicht entstehen, sondern in Ewigkeit fortdauern ließ. Durch das letzte sind einige lästige Fragen vermieden, welche den Akademikern in der Folge viel zu schaffen machten, obgleich Aristoteles Theorie von der Zeit wieder neue Schwierigkeiten anderer Art erzeugt. Was aber die Beweiskraft desselben betrifft: so hat er auch durch die weitläufigere Entwickelung des Aristoteles nichts gewonnen. Wenn die Bewegung keinen Anfang genommen hat, wenn keine zu denken ist, vor welcher nicht eine andere vorhergegangen ist: so scheint es, wäre hier für die Vernunft die Untersuchung nach einem letzten Grunde abgeschnitten, zum wenigsten dürfte sie nicht aus dieser Reihe auf etwas Uebersinnliches überspringen. Die Idee des Absoluten ist der einzige Grund von diesen Speculationen, die Vernunft aber kann keinen Schritt thun, um jenes Absolute zu erkennen, ohne die Idee zu zernichten, oder in ihrer Leerheit darzustellen. Auch davon giebt Aristoteles Philosophie einen auffallenden Beweis, wie wir weiter unten sehen werden.

Aristoteles Räsonnement stützt sich vorzüglich auf zwei Grundsätze: alles, was ist, hat seinen zureichenden Grund, und man muß annehmen, daß das Vollkommene und Bessere in der Natur wirklich ist [111]). Der erste ist ein Gesetz des logischen Denkens, welches aber von Aristoteles und so vielen andern Denkern als ein constitutives Princip der Erkenntniß betrachtet wird. Es ist richtig, daß, was ich nothwendig denken muß, für mich denkenden ist, aber es ist ein Fehlschluß, wenn man weiter folgert, daß es darum auch außer mir objective Realität hat — eine Schlußart, welche Aristoteles

111) Arist. Phys. VIII. c. 5, 6. (Siehe Note 104.)

teles in Bestreitung fremder Behauptungen für unstatthaft erklärt, aber bei seinen eigenen Speculationen gelten läßt [112]). Der zweite Grundsatz ist durch nichts erwiesen.

Die übrigen Lehrsätze von dem Urwesen versparen wir bis zur Metaphysik, wohin sie eigentlich gehören.

Zweiter Abschnitt.

Kosmologie.

Die Welt (κοσμος ουρανος) ist der Inbegriff aller Materie und aller Körper, das ist, alles Veränderlichen. Das Wesen, welches allein unveränderlich aber die erste Ursache aller Bewegung ist, gehört nicht mit zur Welt [113]).

Außer der Welt ist kein Raum, weder erfüllter noch leerer, kein im Raum befindlicher Körper, daher auch weder Bewegung noch Zeit. Was also außer der Welt ist, ist weder im Raume noch in der Zeit, es leidet keine Veränderung, es veraltet nicht, sondern es dauert unverändert

112) Aristoteles Physicor. III. c. 8. το δε τη νοησει πισευειν, ατοπον. — ἑκαςον γαρ αν ἡμων νοησειτις τω πολλαπλασιον ἑαυτου αυξων εις απειρον αλλ᾽ ου δια τουτο εξω του αςεως τις εσιν η τηλικουδε μεγεθους, ὁ εχομεν, ὁτι νοει τις, αλλ᾽ ὁτι εςι.

113) Aristotel. de Coelo I. c. 7. ουδεν αρα ὁλως σωμα εξω του ουρανου. ει μεν γαρ νοητον εςαι εν τοπω το γαρ εξω και εισω τοπον σημαινει· ὡς᾽ εςαι αισθητον, αισθητον δ᾽ ουδεν μη εν τοπω. c. 9.

ändert in dem seligsten Leben und Wirken in alle Ewigkeit fort [114]).

Es giebt nur eine Welt. Denn sie ist aus aller Materie gebildet, die zu physischen Körpern tauglich ist, und außer ihr ist kein Körper gedenkbar. Sie ist daher ein vollständiges Ganzes [115]).

Die Welt ist im Raume begrenzt. Denn es giebt überhaupt keinen Körper, der nicht in Grenzen eingschlossen wäre, und die Welt wird durch die oberste Sphäre des Himmels begrenzt, außer welcher nichts Körperliches mehr ist. Der Himmel drehet sich im Kreise herum; diese Bewegung wäre nicht möglich, wenn sie endlos wäre; denn da müßte der Körper immer einen Punct nach dem andern berühren, er beschrieb also keinen Kreis. Ueberdem muß jede Figur, auch der Kreis begrenzt seyn, weil sich ohne Begrenzung gar keine Figur denken läßt [116]).

114) Aristotel. de Coelo I. c. 9. εξω δε του ουρανου δεδεικται ότι ουτι εστιν ουτ' ενδεχεταν γενεσθαι σωμα· Φανερον αρα ότί ουτε τοπος, ουτε κενον, ουτε χρονος εστιν εξωθεν. διοπερ ουτ' εν τοπω τ'ακει πεφυκεν ουτε χρονος αυτα ποιει γηρασκειν, ουδ' εστι ουδενος ουδεμια μεταβολη των ύπερ την εξωτατω τεταγμενων Φοραν, αλλ' αναλλοιωτα και απαθη την αριστην εχοντα ζωην και την αυταρκεστατην διατελει τον άπαντα αιωνα.

115) Aristotel. de Coelo I. c. 9. Φανερον τοινυν εκ των ειρημενων ότι ουτε εστιν έξω ουτ' εγχωρει γενεσθαι σωματος ογκον ουδενος. εξ άπασης γαρ εστι της οικειας ύλης ό πας κοσμος. ύλη γαρ ην αυτω το Φυσικον σωμα και αισθητον. ώστε ουτε νυν εισι πλειους ουρανοι ουτ' εγενοντο ουτ' ενδεχεται γενεσθαι πλειους. αλλα έις και μονος και τελειος ουτος ουρανος εστι.

116) Aristotel. de Coelo I. c. 6.

Die Welt hat keinen Anfang und kein Ende; sie ist ewig und unzerstörbar. Diesen Satz konnte Aristoteles schon aus dem herleiten, daß die Bewegung und Zeit keinen Anfang hat. Anstatt dieses Räsonnements zeigt er nur, daß Nichtentstandenseyn und Nieaufhören zu seyn in nothwendigen Zusammenhange, und Entstandenseyn und Unzerstörbarseyn in einem Widerspruche sich befindet. Diesen Widerspruch beweist er auf die Art, daß er bei der Welt ein Seyn zu allen Zeiten zum Grunde legt, womit hernach das zu einer Zeit nicht gewesen seyn, und das einmal nicht seyn werden streitet [117]).

Die Welt hat eine Kugelgestalt. Denn so wie die Zirkelfläche unter den Figuren, so ist die sphärische die vollkommenste Form der Körper, in so fern sich nichts zu ihr hinzusetzen, nichts von ihr wegnehmen läßt, sondern sie in sich selbst vollendet ist. Auch muß die Welt diese Form haben, theils wegen der Kreisbewegung, theils weil außer der Welt kein leerer Raum ist, eine Kugel aber allein den vollen Raum einnehmen kann [118]).

Wir übergehen die übrigen Sätze, weil sie mehr in die Geschichte der Physik als der Philosophie gehören. Nur müssen wir noch mit wenigem seiner Eintheilung der Welt in die sublunarische und himmlische Region, welche Aehnlich-

117) Aristotel. de Coelo I. c. 10. 11. 12. ἁπαν αρα το αειον ἁπλως αφθαρτον· ὁμοιως δε και αγεννητον. ει γαρ γεννητον, εςαι δυνατον χρονον τινα μη ειναι. φθαρτον μεν γαρ εςι το προτερον μεν ον, νυν δε μη ον η ενδεχομενον ποτε ὑςερον μη ειναι, γεννητον δε ὁ ενδεχεται προτερον μη ειναι. αλλ' ουκ εςιν εν ᾡ χρονῳ δυνατον το αει ον ὡςε μη ειναι ουτ' απειρον, ουτε πεπερασμενον.

118) Aristotel. de Coelo II. c. 4.

lichkeit mit der bekannten Pythagoräischen Meinung hat, wegen ihres Einflusses auf andere Behauptungen, gedenken.

Die Erde macht in dem System der Welt den unbeweglichen Mittelpunct aus, um welchen sich das Ganze im Kreise drehet. Der oberste Kreis des Himmels aber, der unmittelbar durch die erste Ursache der Bewegung in Bewegung gesetzt wird, macht die Grenze der Welt aus. Beide entgegengesetzte Enden bestimmen die Gegend Unten und Oben [119]).

Es lassen sich nur drei Arten einfacher Bewegungen denken, nehmlich nach dem Mittelpuncte, von dem Mittelpuncte, und um den Mittelpunct. Die erste Art ist die natürliche Bewegung des Schweren, der Erde, die zweite des Leichten, des Feuers, die dritte des obersten Kreises, des Himmels. Da nun die Kreisbewegung unter allen die vollkommenste ist, so muß auch derjenige Körper, dem diese wesentlich zukommt, der vollkommenste, und von weit edlerer und vortrefflicher Natur seyn, als die Körper auf unserer Erde [120]).

119) Aristotel. de Coelo II. c. 2. I. 8.

120) Aristotel. de Coelo I. c. 2. ὡς αναγκη πασαν ειναι την ἁπλην φοραν την μεν απο του μεσου, την δε επι το μεσον, την δε περι μεσον. — αναγκη και την κυκλω κινησιν των ἁπλων τινος ειναι σωματων. — εκ δη τουτων φανερον, ὁτι πεφυκε τις ουσια σωματος αλλη παρα τας ενταυθα συστασεις θειοτερα και προτερα τουτων παντων — διοπερ εξ ἁπαντων αν τις τουτων συλλογιζομενος, πιστευσειεν, ὡς εστι τι παρα τα σωματα δευρο και περι ἡμας ἑτερον κεχωρισμενον τοσουτω τιμιωτεραν εχον την φυσιν, ὁσωπερ αφεστηκε των ενταυθα πλειον.

Weiter ließ sich das Wesen der himmlischen Sphären und der Sterne nicht bestimmen. Er begnügt sich damit, den Himmel den göttlichen Körper zu nennen [121]; das wohl nicht allein darum, weil der Himmel unaufhörlich, ohne Einwirkung eines andern Körpers sich beweget, sondern auch wegen seiner edleren Bestandtheile. Eben darum ist er unveränderlich und unzerstörbar, ohne alles Leiden; die ewige Bewegung erfolgt ohne alle Mühe und Anstrengung, ohne alle Unterbrechung und Abweichung in ewiger Regelmäßigkeit [122]).

Eine einzige Hypothese, die er über die Bestandtheile des männlichen Saamens vorträgt, könnte einigermaßen auf einige Vermuthungen führen, wenn es von großer Erheblichkeit wäre, sie weiter zu verfolgen. Er behauptet nehmlich, daß der eigentlich belebende Theil desselben, die organische Kraft, eine Art von Wärmestoff sey, der keine Aehnlichkeit mit dem gemeinen Feuer, sondern mit der Sonnenwärme, und überhaupt mit demjenigen Stoffe habe, aus welchem die Sonne besteht, und welcher eigentlich das Vehikel der Denkkraft ist [123]).

Es

121) Aristotel. de Coelo II. c. 3.

122) Aristotel. de Coelo I. c. 3. ὡς' ειπερ το κυκλω σωμα μητε αυξησιν εχειν ενδεχεται μητε φθισιν, ευλογον και αναλλοιωτον ειναι. διοτι μεν ȣν αϊδιον και ȣτε αυξησιν εχον ȣτε φθισιν, αλλ' αγηρατον και αναλλοιωτον και απαθες εςι το πρωτον των σωματων. II. c. 1.

123) Aristot. de generat. animal. II. c. 3. λειπεται δε τον νȣν μονον θυραθεν επεισιεναι, και θειον ειναι μονον. ȣδε γαρ αυτȣ τη ενεργεια κοινωνει σωματικη ενεργεια. πασης μεν ȣν ψυχης δυναμις ἑτερα-

Es ist daher nicht befremdlich, wenn er annimmt, daß die untere Welt, welche mit der Himmelssphäre in unzertrennlichem Zusammenhange stehet, von dieser gleichsam regiert wird, und die Kräfte der Körper auf der Erde unter dem bestimmenden Einfluß des Himmels stehen [124]. So wenig er sich auch bestimmt über diesen Einfluß erklärt hat: so leitet er doch ausdrücklich die Möglichkeit der Erzeugung, des Entstehens und Vergehens aus der Bewegung des Himmels, und, wie es scheint, alles Geistige und Thätige in der Natur der untern Welt aus der obern Region ab [125]).

Die

ϱȣ σωματος εοικε κεκοινωνηκεναι, και θειοτεϱȣ των καλȣμενων ςοιχειων. ὡς δε διαφεϱȣσι τιμιοτητι και ατιμιᾳ αλληλων, ȣτω και ἡ τοιαυτη διαφεϱει φυσις. παντων μεν γαϱ εν τῳ σπεϱματι ενυπαϱχει, ὁπεϱ ποιει γονιμα ειναι τα σπεϱματα, το καλȣμενον θεϱμον. τȣτο δ' ȣ πυϱ ȣδε τοιαυτη δυναμις εςιν αλλα το εμπεϱιλαμβανομενον εν τῳ σπεϱματι και εν τῳ αφϱαδει πνευμα και ἡ εν τῳ πνευματι φυσις, αναλογος ȣσα τῳ των αςϱων ςοιχειῳ. Cicero gehet also zu weit, wenn er Academicar. Quaest. 1. c. 7. sagt: quintum genus, e quo essent astra mentesque singulares.

124) Aristotel. Metereolog. I. c. 1. ὁ δη πεϱι την γην ὁλος κοσμος εκ τȣτων συνεςηκε των σωματων — εςι δ' εξ αναγκης συνεχης πως ȣτος ταις ανωθεν φοϱαις, ὡςε πασαν αυτȣ την δυναμιν κυβεϱνασθαι εκειθεν. ὁθεν γαϱ ἡ της κινησεως αϱχη πασιν, εκεινην αιτιαν νομιςεον πϱωτην.

125) Aristotel. de generat. et corrupt. II. c. 10. επει δ' ὑποκειται και δεδεικται συνεχης ȣσα τοις πϱαγμασι γενεσις και φθοϱα, φαμεν δ' αιτιαν

ειναι

Die Sterne bewegen sich nicht durch eigene Kraft, sondern vermittelst der Kreise, an welchen sie angeheftet sind. Er legt aber ausserdem ihnen noch gewisse Seelen bey, als das Princip einer ewigen Lebensthätigkeit und Bewegung, und nennt daher auch den ganzen Himmel beseelt. Daß dieses seine Meinung ist, erhellet daraus, daß er beseelt seyn, und den Grund seiner Bewegung in sich selbst enthalten für identisch nimmt [126]. Dieses scheint aber eine

ειναι την Φοραν τε γινεσθαι, Φαμεν ὁτι μιας μεν ουσης της Φορας, ουκ ενδεχεται γινεσθαι αμφω, δια το εναντια ειναι. — δει δε πλειους ειναι τας κινησεις και εναντιας η τη Φορᾳ η τῃ ανωμαλιᾳ, — διο και ουχ ἡ πρωτη Φορα αιτια εστι γενεσεως και Φθορας, αλλ' ἡ κατα τον λοξον κυκλον, εν ταυτῃ γαρ και το συνεχες ἐν εστι και το κινεισθαι δυο κινησεις. αναγκη γαρ ειγε αει εσται συνεχης γενεσις και Φθοραι αει μεντοι κινεισθαι, ινα μη επιλειπωσιν ἁυται ἁι μεταβολαι, δυο δε, ὁπως μη θατερον συμβαινῃ μονον. της μεν ουν συνεχειας ἡ του ὁλου Φορα αιτια, του δε προσιεναι και απιεναι, ἡ εγκλισις. — ὡστε ει τῳ προσιεναι και εγγυς ειναι γενναᾳ, και τῳ απιεναι και πορρω γινεσθαι, ταυτο τουτο Φθειρει.

126) Aristotel. de Coelo II. c. 2. ἡμιν δ' επειδη ὡρισαι προτερον, ὁτι εν τοις εχουσιν αρχην κινησεως ἁι τοιαυται δυναμεις ενυπαρχουσιν, ὁ δ' ουρανος εμψυχος και εχει κινησεως αρχην αλλ' ὁσα εχει κινησεως αρχην εν ἑαυτοις εμψυχα οντα. των γαρ αψυχων εν ουδενι ὁρωμεν ὁθεν ἡ αρχη της κινησεως c. 12. αλλ' ἡμεις ὡς περι σωματων μονον αυτων και μοναδων ταξιν μεν εχοντων, αψυχων δε παμπαν διανουμεθα, δει δε ὡς μετεχοντων ὑπολαμβανειν πραξεως και ζωης. de generat. animal. II. c. 3. III, c. 11.

eine Inconsequenz zu seyn, in so fern er von einem Wesen als letzten Grunde alle Bewegung ableitet, und durch dessen Einwirkung auf das erste Bewegliche, den Himmel, alles übrige in Bewegung setzen läßt. Wenn er aber einmal ein Seelenwesen zur Bewegung der Sterne für nothwendig hielt, so war es consequent, für jeden Stern ein besonderes Wesen dieser Art anzunehmen. Dieses scheint auch nach einigen Stellen seine Meinung gewesen zu seyn [127]).

Ueberhaupt bemerkt man in diesem Theile der Speculation ein gewisses Schwanken zwischen entgegengesetzten Meinungen. Es scheint, als wenn er bei allem Streben, sich

127) Aristotel. de generat. et corrupt. II. c. 10. επει δ'αναγκη ειναι τι το κινȣν, ει κινησις εςαι, ὡςπερ ειρηται προτερον εν ἑτεροις, και ει αει, ὁτι δει τι ειναι αει, και ει συνεχης, ἑν το αυτο και ακινητον και αγεννητον και αναλλοιωτον. και ει πλειȣς ειεν ἁι κυκλῳ κινησεις, πλειȣς μεν (hier scheint eine Lücke zu seyn) πασας δεπως ειναι ταυτας αναγκη ὑπο μεν αρχην. Eben das wird Metaphysicor. XIII. c. 8. weitläufiger ausgeführt. Hr. Vater (Vindiciae Theologiae Aristoteleae p. 57. seq.) findet darin einen Anstoß, daß hier von mehreren ȣσιαις ακινητοις die Rede ist, und erklärt daher dieses Buch für unächt. Allein das Anstößige verschwindet, unsers Bedünkens, wenn man auf den Unterschied merkt, welcher zwischen diesen unveränderlichem Wesen und dem ersten der Wesen, (πρωτον ακινητον) angenommen wird, welches mit dem, was Aristoteles in der ersten angeführten Stelle sagt, vollkommen übereinstimmet. Einige Abweichungen in diesen oder jenen Bestimmungen können noch nicht berechtigen, dieses Buch dem Aristoteles abzusprechen. Denn diese finden sich auch in mehrern Schriften, und vorzüglich in der höhern Metaphysik.

sich von einigen speculativen Ideen des Plato zu entfernen, doch oft unwillkürlich wieder zu denselben zurückgekehrt sey. Denn wie wenig fehlt hier, um nicht Platos Meinung von einer Weltseele wieder zu finden. Es ist wahr, er bestreitet, wie es scheint, hier und da diese Hypothese; und vorzüglich scheint dagegen seine Behauptung gerichtet zu seyn, daß die Seele kein ακινητον sey. Allein am Ende kommt man doch auf kein anderes Resultat, als daß zwar Seelen die bewegenden Kräfte der Sterne, aber von anderer und edeler Natur sind, als die Menschen und Thierseelen und daß sie daher, so wie sie sich auf der Stufenleiter dem Urwesen nähern, immer von andern Dingen unabhängiger sind, und durch nichts Aeußeres afficirt werden [128]). Es war aber freilich fast unmöglich, vor Entdeckung des Gesetzes der allgemeinen Anziehung, sowohl irrige Hypothesen zu widerlegen, als etwas Richtigeres dafür zu geben.

So unhaltbar übrigens auch manche Hypothesen des Aristoteles seyn mögen so dienten sie doch dazu, sich die Welt als ein großes geordnetes Ganze vorzustellen, und er gewann dadurch einen festen Gesichtspunct, für die Beobachtung der Natur, vorzüglich der organischen, um welche er so große Verdienste hat. Die Idee, daß die Natur das Princip der Ordnung und Zweckmäßigkeit ist, eröffnete ihm eine neue Aussicht zur Nachforschung der wechselseitigen Verbindung der Theile zu einem Ganzen und ihrer Zweckbeziehung, und fixirte seinen Blick auf die Natur selbst, ohne ihm zu erlauben, in einem außerweltlichen Wesen den Grund für die Einrichtungen der Natur aufzusuchen. Es leuchtet von selbst ein, wie viel die Bearbeitung der gesammten Naturwissenschaft dadurch gewinnen

128) Aristotel. Physic. VIII. c. 2. 3. 5. de Coelo II. c. 1.

nen mußte, wenn gleich damit noch bei weitem nicht alle Irrthümer und leere Hypothesen verbannt werden konnten. Zum wenigsten verdanken wir dieser Ansicht eine Menge trefflicher Beobachtungen, die in allen Schriften des Aristoteles über alle Zweige dieser Wissenschaft zerstreuet sind, deren Zusammenstellung aber außer dem Plane dieses Werkes liegt.

Als wissenschaftliches Ganzes betrachtet steht dieser Theil der speculativen Philosophie dem andern weit nach, die einzelnen Sätze sind noch zerstreuet, und noch nicht im Zusammenhange bearbeitet, noch weniger der reine Theil von dem empirischen getrennt. Dieses kommt daher, daß Aristoteles sich mehr mit einzelnen Theilen der Speculation beschäftiget, als daß er das Ganze zum Gegenstande seines Nachforschens macht. Es könnte zwar scheinen, als wenn die Philosophie nichts dadurch eingebüßt hätte als eine Reihe von Sätzen, welche nur eine Scheinwissenschaft gewähren; allein da die Kosmologie dennoch einen wesentlichen Theil der dogmatischen Metaphysik ausmacht, und Aristoteles denselben nicht aus Einsicht in die Grenzen der Erkenntniß, sondern aus den angegebenen Ursachen einer wissenschaftlichen Bearbeitung entzog: so ist es doch immer als ein wichtiger Schritt zu betrachten, der zur vollständigen Ausbildung der dogmatischen Philosophie nicht gethan worden.

Dritter Abschnitt.

Psychologie.

Weit mehr befriediget Aristoteles in dem Theil, welcher von der Seele handelt. Denn obgleich auch hier Speculationen über das Subject des Vorstellens mit Beobachtungen und Reflexionen über die Seelenvermögen und ihre Functionen unter einander gemischt sind, so ist doch hier mehr Zusammenhang zu einem wissenschaftlichen Ganzen. Er hat die Gedanken und Beobachtungen seiner Vorgänger über diesen Gegenstand zusammengestellt und geprüft, seine eignen in einer guten Methode vorgetragen, und durch Beobachtungsgeist, Scharfsinn nnd angestrengtes Denken die Kenntniß eines Gegenstandes so sehr berichtiget und erweitert, daß seine Psychologie bis auf die neuesten Zeiten herab nicht übertroffen worden ist. Auffallend ist es aber, daß er die scharfsinnigen Untersuchungen des Plato über die Gefühle weder angeführt noch benutzt hat, sondern diesen Theil der Seelenlehre ganz mit Stillschweigen übergehet. Er handelt davon nicht hier, wo die Untersuchung hin gehört hätte, sondern in der Ethik — ein auffallender Fehler des systematischen Fachwerks, welcher überhaupt der griechischen Philosophie eigenthümlich ist, und hauptsächlich von dem Mangel eines bestimmten Princips zur Scheidung der theoretischen und praktischen Philosophie herrühret.

Wir wollen die Hauptsache seiner Psychologie darstellen, um sein Verdienst um dieselbe kenntlich zu machen; sie zerfällt aber in zwei Theile, nehmlich die Propädeutik und die Wissenschaft selbst.

In der Einleitung wirft er einige Fragen in Ansehung der Methode und Behandlung auf, beschäftiget sich aber

aber dann vorzüglich mit der Geschichte und Prüfung der Begriffe ältern Philosophen von der Seele.

Die Seelenlehre ist ein Theil der Naturlehre und Naturbeschreibung, welcher die Natur, das Wesen und Eigenschaften der Seele untersucht und zu den wichtigsten und schwersten Kenntnissen gehört, jenes, weil sie überhaupt auf jede Erkenntniß und überhaupt auf die Erkenntniß der Natur, als Grundlage der Wissenschaft der organischen belebten Natur großen Einfluß hat, dieses, weil es so schwer ist, zu einer gründlichen Ueberzeugung von diesen Gegenständen zu gelangen [1]). Aus diesem Grunde scheint er diese Erkenntniß nicht als eine Wissenschaft in dem strengen Sinne (*επιϛημη*) sondern nur in dem weitern Sinne (*ἱϛορια*) zu halten [2]).

Die Puncte, welche vorher müssen untersucht werden, und in welchen die größte Schwierigkeit enthalten ist, sind folgende: 1) unter welche Categorie die Seele gehört, ob sie etwas materielles oder formelles, ob sie zusammengesetzt oder einfach ist. 2) Ob jede Seele unter eine Gattung gehöre, ob sie der Gattung oder der Art nach unterschieden sind; 3) wenn es in dem beseelten Wesen nicht etwa mehrere Seelen, wie einige geglaubt haben, sondern es nur eine giebt, ob die Untersuchung von der ganzen Seele oder von den einzelnen Vermögen, und in diesem Falle,

1) Aristotel. de anima I. c. 1. *δοκει δε προς αληθειαν ἁπασαν ἡ γνωσις αυτης μεγαλα συμβαλλεσθαι, μαλιϛα δε προς την Φυσιν· εϛι γαρ οἱον αρχη των ζωων. επιζητεμεν δε θεωρησαι και γνωναι την τε Φυσιν αυτης και την εσιαν ειθ' ὁσα συμβεβηκε περι αυτην, ὡν τα μεν ιδια παθη της ψυχης ειναι δοκει, τα δε κοινα και τοις ζωοις δι εκεινην ὑπαρχειν.*

2) Aristotel. de anima I. c. 1.

Falle, ob sie von den Vermögen selbst oder von ihren Functionen, oder von ihren Gegenständen ausgehen musse. Diese Frage beantwortet er (II. c. 4.) kurz dahin, daß erst von den Gegenständen, dann von den Verrichtungen, und endlich von den Vermögen gehandelt werden musse. 4) Ob die Wirkungen der Seele in ihr allein oder zugleich in dem mit ihr verbundenen organischen Körper gegründet sind, ob sie ihr allein als Eigenschaften oder auch zugleich dem ganzen beseelten Wesen beigelegt werden müssen [3]. Alle diese Fragen betreffen nicht die Methode, sondern den Gegenstand der Lehre selbst, und sie konnten daher nicht vor, sondern durch die Untersuchung selbst beantwortet werden. In der That läßt sich aus der Abhandlung die Art und Weise erkennen, wie er einige beantwortet haben würde. Dieses gilt aber nicht von allen. Es ist daher nicht ganz evident, ob diese Fragen Probleme sind, welche er durch die Untersuchung aufzulösen vornahm.

Ueber die Methode, welche hier anzuwenden sey, läßt er nur ein paar Worte fallen, ohne etwas zu entscheiden. Er fragt nehmlich, ob bei der Seelenlehre eben dieselbe Methode anwendbar sey, welche bei allen Objecten der Naturwissenschaft anzuwenden ist, und ob diese die eintheilende oder demonstrative sey. Die Methode, welche er selbst befolgt, bestehet darin, daß er erstlich durch Begriffe das Wesen der Seele festsetzt, und dann die einzelnen Vermögen der Seele durchgehet, und ihre Gesetze nach Beobachtung bestimmt. Beide Untersuchungen sind von einander unabhängig: aber es wäre methodischer gewesen, wenn er die letzte vorausgeschickt hätte, und erst nach Entwickelung dessen, was die Reflexion über das Bewußtseyn lehrt, zu dem Versuch das Wesen der Seele zu erforschen, fortgeschritten wäre. Denn ob er gleich auf diesem Wege auch nicht weiter gekommen wäre, so würde

3) Aristotel. de anima I. c. 1.

würde er doch einen auffallenden Widerspruch vermieden haben, daß er erst die Seele für die Form des organischen Körpers erklärt, und doch hernach den thätigen Verstand als eine vom Körper unabhängige für sich bestehende Kraft betrachtet. Aristoteles vereiniget also die rationale und empirische Seelenlehre mit einander, oder vielmehr er unterscheidet beide nicht gehörig, was erst seit der Wolfischen Philosophie geschehen ist, Wissenschaften, welche einen verschiedenen Inhalt haben, und nicht einerlei Verfahren des Verstandes erfodern. Es ist daher nicht befremdlich, wenn beide ungleichartigen Theile in Aristoteles Psychologie nicht von einerlei Werth und Gehalt sind, und wenn in jenem an seine Terminologie ein einseitig aufgefaßter Begriff geknüpft, in diesem aber viele vortreffliche Beobachtungen und Reflexionen über Thatsachen neben manchen unerwiesenen Hypothesen, vorkommen.

Die Kritik der ältern Begriffe und Vorstellungsarten von der Seele ist — einige Partheilichkeiten abgerechnet — eine sehr verdienstvolle Arbeit, und ein guter Beitrag zur Berichtigung mancher einseitiger, und noch roher Vorstellungsarten. Alle Denker, sagt er, stimmen darin überein, daß sich das lebende Wesen von dem leblosen durch die **Bewegung** und durch das **Empfinden** unterscheidet, und daß daher die **Bewegung**, das **Empfinden** und die **Unkörperlichkeit** die Eigenschaften der Seele ausmachen [4]). Er zeigt, wie die frühern Denker, nach ihren materialistischen Systemen das Wesen der

4) **Aristotel. de anima I.** c. 2. το εμψυχον δη τȣ αψυχȣ δυοιν μαλιςα διαφερειν δοκει, κινησει τε και τῳ αιςθανεςθαι. παρειλειφαμεν δε και παρα των προγενεςερων σχεδον ταυτα περι ψυχης — ὁριζονται δε παντες την ψυχην τρισιν ὡς ειπειν, κινησει, αιςθησει, τῳ ασωματῳ. τȣτων δε ἑκαςον αναγεςθαι προς τας αρχας.

Seele sich gedacht haben; indem sie bald mehr auf das Empfinden, bald mehr auf die Bewegung Rücksicht nahmen, und darnach die Seele bald aus einem, bald aus mehreren Elementen bestehen ließen. Diese materialistische Vorstellungen bestreitet er mit großem Scharfsinn, und zeigt ihre Unvereinbarkeit mit den Aeußerungen der Seelenkräfte, vorzüglich des Denkens: daß die Bewegung im eigentlichen Sinne, als Veränderung des Orts, keine wesentliche Eigenschaft der Seele seyn könne, weil sie sonst zu einem Körper gemacht würde, und weil es dann denkbar seyn müßte, daß sie den Körper nach Belieben verlassen und in ihn zurück kehren könne, und daß todte Thiere wieder lebendig würden. Auch die Kreisbewegung kann ihr nicht wesentlich seyn, gegen Plato. Eben so wenig ist es denkbar, daß die Seele eine Harmonie, das ist, bloß das Verhältniß der Zusammensetzung körperlicher Theile sey. Die Aeusserungen der Seele lassen sich nicht daraus erklären, und es würde folgen, daß in einem Körper mehrere Seelen vorhanden sind [5]).

Durch diese Kritik hatte Aristoteles so viel gewonnen, daß er sich von dem gröbern Materialismus entfernte, und es deutlicher erwieß, daß der Seele weder Ausdehnung, noch

5) Aristotel. de anima I. c. 2. 3. 4. Partheilichkeit verräth Aristoteles offenbar, daß er Platos Verdienste um die Seelenlehre ganz mit Stillschweigen übergeht, und dagegen nur seinen Begriff von der Weltseele tadelt, und seine Leser glauben machen will, dieser Philosoph habe das alles im buchstäblichem Sinne genommen. Er hätte mit eben so gutem Grunde demonstriren können, die Seele sey ein Fuhrmann. Das nehmliche gilt auch größtentheils von seiner Polemik gegen den Begriff der Seele, als sey sie das ἑαυτο κινεν. Plato zum wenigsten dachte dabei gar nicht an körperliche Bewegung.

noch Bewegung im Raume zukommen könne, von welchem Wahne vor ihm zwar schon Sokrates, und noch mehr Plato zurückgekommen war, aber ohne die Gründe so deutlich zu entwickeln [6]). Indessen ist das alles doch nur der erste Schritt zum Immaterialismus, Unkörperlichkeit, welche er von allen ältern Philosophen anerkennen läßt, ist noch keine Immaterialität der Seele. Sein eigner Begriff, wie er ihn aufstellt, entfernt die gröbern, aber nicht die feinern materialistischen Vorstellungen, auf welche man, wenn man den Begriff analysirt, immer wieder zurückgeführt wird.

Aristoteles betrachtet die Seele als das Princip des Lebens. Dieses war auch die Vorstellungsart anderer Philosophen vor ihm; allein er nahm das Leben in seinen Erscheinungen in größerer Ausdehnung. Nur wenige Philosophen hatten auf die Phänomene des Organismus, Erzeugung, Ernährung, Wachsthum ihren Beobachtungsgeist gerichtet; sie zogen seine Aufmerksamkeit auf sich, und er faßte sie gerade in ihrer bisher am meisten vernachläßigten Beziehung, ihrem Zusammenhange mit dem geistigen Leben auf. Leben nennt man die Thätig-

6) Aristotel. de anima I. c. 4. βελτιον γαρ ισως μη λεγειν την ψυχην ελεειν η μανθανειν η διανοεισθαι, αλλα τον ανθρωπον τη ψυχη· τουτο δε μη ὡς εν εκεινη της κινησεως ουσης, αλλ' ὁτε μεν μεχρις εκεινης, ὁτε δε, απ' εκεινης. — c. 5. τι ουν δη ποτε συνεχει την ψυχην, ει μεριστη πεφυκεν; ου γαρ δη γε το σωμα. δοκει γαρ τ'ουναντιον μαλλον ἡ ψυχη το σωμα συνεχειν — ει ουν ἑτερον τι μιαν αυτην ποιει, εκεινο μαλιστα αν ειη ἡ ψυχη. δεησει δε παλιν κἀκεινο ζητειν, ποτερον ἑν η πολυμερες. ει μεν γαρ ἑν, δια τι ου και ευθυς και την ψυχην ἑν ειναι. ει δε μεριστον, παλιν ὁ λογος ζητησει τι το συνεχον εκεινο· και ουτω δη προεισιν επι το απειρον.

tigkeit der organischen Kräfte, Leben nennt man auch die Thätigkeit der Geisteskräfte. In den thierischen Wesen, vorzüglich in dem Menschen sind beide einander neben und untergeordnet, und ihre Wirkungen fließen in ein Bewußtseyn zusammen. Aristoteles nun faßte beide Arten von Wirkungen zusammen, und erklärte sich dieselben aus einem gemeinschaftlichen Grunde, Seele, worunter er sich zugleich die organische Kraft denkt. Daher mußte er freilich auch den organischen Körper mit in Betrachtung ziehen, und er tadelt in so fern mit Recht an den ältern Psychologen, daß sie darüber ganz weggesehen haben [7]).

Diese Begriffe knüpft er an die metaphysischen Begriffe von **Materie** und **Form** an. Substanz ist das aus Form und Materie bestehende. Die Materie ist die Möglichkeit, die Form die Wirklichkeit, oder das, was die Möglichkeit zur Wirklichkeit macht. Substanzen sind vorzüglich Körper und zwar physische. (Das ist solche, welche das Princip ihrer Thätigkeit und Ruhe in sich selbst haben.) Von diesen haben einige Leben, andere nicht. Leben heißt die Ernährung und das Wachsthum und Abnehmen aus innern Princip. Ein solcher belebter Naturkörper ist Substanz, der Körper ist Materie und das Subject, die Seele, die Form. Die Form (die Kraft) ist aber von zweierlei Art, wie Wissenschaft und wissenschaftliches Denken (schlafende Kraft, und thätige lebendige Kraft). Die Seele ist nun Form in der ersten Bedeutung. Denn während

7) **Aristotel. de anima** I. c. 3. *εκεινο δε ατοπον συμβαινει και τουτω τω λογω και τοις πλειστοις των περι ψυχης. συναπτουσι γαρ και τιθεασιν εις σωμα την ψυχην, ουδε προδιορισαντες δια τινα αιτιαν και πως εχοντος του σωματος. καιτοι δοξειεν αν τουτο αναγκαιον ειναι. δια γαρ την κοινωνιαν το μεν ποιει, το δε πασχει, και το μεν κινειται, το δε κινει. τουτων δε ουδεν υπαρχει προς αλληλα τοις τυχουσιν.*

rend des Zuſtandes, daß ein Körper beſeelt iſt, findet Schlafen un Wachen, Ruhen und Thätigſeyn der Kraft ſtatt. Die Seele iſt alſo die erſte Form eines phyſiſchen Körpers, welcher die Empfänglichkeit zum Leben hat, das iſt, organiſch iſt [8]).

8) Ariſtotel. de anima II. c. 1. ζωην δε λεγομεν την δι' αυτου τροφην τε και αυξησιν και φθισιν. ὡςε παν σωμα φυσικον μετεχον ζωης ουσια αν ειη, ουσια δε ουτως, ὡς συνθετη. επει δε εςι σωμα τοιονδε, ζωην γαϱ εχον, ουκ αν ειη το σωμα ψυχη. ου γαϱ εςι των καθ' ὑποκειμενου το σωμα, μαλλον δε ὡς ὑποκειμενον και ὑλη. αναγκαιον αϱα την ψυχην ουσιαν ειναι, ὡς ειδος σωματος φυσικου δυναμει ζωην εχοντος. ἡ δε ουσια εντελεχεια· τοιουτου αϱα σωματος εντελεχεια. ἁυτη δε λεγεται διχως· ἡ μεν ὡς επιςημη, ἡ δε, ὡς το θεωϱειν. Φανεϱον ουν ὁτι ὡς επιςημη, εν γαϱ τῳ ὑπαϱχειν την ψυχην, ὑπνος και εγϱηγοϱσις εςιν. αναλογον δ' ἡ μεν εγϱηγοϱσις τῳ θεωϱειν, ὁ δ' ὑπνος τῳ εχειν και μη ενεϱχειν. πϱοτεϱα δε τῃ γενεσει επι του αυτου ἡ επιςημη. διο ψυχη εςιν εντελεχεια ἡ πϱωτη σωματος φυσικου ζωην εχοντος δυναμει, τοιουτον δε ὁ αν ῃ οϱγανικον. Der Begriff, welchen Ariſtoteles durch das Wort εντελεχεια ausdrücken wollte, iſt in dieſem Zuſammenbange ſo klar und deutlich, daß man wirklich erſtaunen muß, wenn man die Erklärungsverſuche mit einem Blick durchläuft, und es iſt unbegreiflich, wie Hermolaus Barbarus ſogar in ſeiner Verlegenheit ſich an den Teufel wenden konnte. Mehr Schwierigkeit macht die Auffindung eines beſtimmten Ausdrucks als die Erklärung des Begriffs. Man würde es durch Vermögen am erſten überſetzen können, wenn

Daraus folget, daß die Seele weder ein Körper, aber auch nicht ohne Körper seyn kann. Sie ist etwas von dem Körper unzertrennliches, das nur in einem Körper, von der Beschaffenheit, einem organischen, vorhanden seyn kann [9]).

Das Leben begreift mehreres unter sich, das Denken, das Empfinden, willkürliche Bewegung und Ruhe, ferner die Veränderungen in Ansehung der Ernährung, des Wachsthums und des Abnehmens. Das Ernähren, Wachsen, Abnehmen kann für sich allein bestehen, und von den übrigen Aeußerungen des Lebens getrennt seyn; aber diese können nicht ohne jene bestehen [10]).

Den Pflanzen legt man ein Leben bey, weil sie wachsen und abnehmen, aber lebende Wesen (ζωα) sind sie noch nicht; dieses sind diejenigen, welche Empfindung (Bewußtseyn) besitzen. Der unterste Grad derselben ist das Gefühl, welches auch von den übrigen getrennt vorkommen kann [11]). Mit der Empfindung ist Phan-

er nicht δυναμις auch der Materie, dem bloß Leidenden beilegte. Am ersten entspricht der Ausdruck Kraft: so daß die erste Entelechie — die ruhende, und die zweite Entelechie die wirkende Kraft ist.

9) Aristotel. de anima II. c. 2. και δια τουτο καλως ὑπολαμβανουσιν, ὁις δοκει μητε ανευ σωματος ειναι μητε σωμα τι ἡ ψυχη. σωμα μεν γαρ ουκ εστι, σωματος δε τι, και δια τουτο εν σωματι ὑπαρχει, και εν σωματι τοιουτῳ. — ἑκαστου γαρ ἡ εντελεχεια εν τῳ δυναμει ὑπαρχοντι και τῃ οικειᾳ ὑλῃ πεφυκε γινεσθαι.

10) Aristotel. de anima II. c. 2.

11) Aristotel. de anima II. c. 2. το μεν ουν ζην δια την αρχην ταυτην (το θρεπτικον) ὑπαρχει πασι τοις

Phantasie und Begehren unzertrennlich verbunden, denn wo Empfindung ist, da ist auch Vergnügen und Schmerz in Begleitung, und dieses hat nothwendig Begehren zur Folge [12].

Die Vermögen der Seele sind die **thierische Ernährung**, das **Empfindungs-**, **Denk-** und **Begehrungs-** oder **Bewegungsvermögen**. Unter diesen scheint das Denkvermögen von ganz anderer Art zu seyn, als die übrigen, und einer andern Art von Seele anzugehören. Es unterscheidet sich von den übrigen, daß es von den übrigen Vermögen getrennt werden kann, und sich zu ihnen verhält, wie das **Ewige** zu dem **Sterblichen**. Die übrigen Vermögen können nicht von einander getrennt, aber wohl durch Begriffe unterschieden werden [13]). Hier wurde also Aristoteles inne, daß seine Definition zu einseitig gefaßt ist, indem er zuerst vorzüglich die Aeußerungen der Organisation in Betrachtung ziehet, und den Grund derselben Seele nennt, dann aber nicht die Aeußerungen des geistigen Lebens aus demselben Grunde ableiten kann. Daher findet er sich im Gedränge, sooft er auf die Frage kommt, ob alle diese Vermögen aus einer Grundkraft entspringen. Das einemal treibt ihn das Interesse der Vernunft, die Frage zu bejahen,

τοις ζωσι. το δε ζωον, δια την αισθησιν πρωτως. και γαρ τα μη κινουμενα μηδ' αλλαττοντα τοπον, εχοντα δ' αισθησιν ζωα λεγομεν και ου ζην μονον. αισθησεως δ' ὑπαρχει πρωτον πασιν ἁφη.

12) **Aristotel. de anima II. c. 2.** ει δε αισθησιν (εχει) και φαντασιαι και ορεξιν. ὁπου μεν γαρ αισθησις, λυπη τε και ἡδονη παρακολουθει. ὁπου δε ταυτα, εξ αναγκης και επιθυμια. c. 3.

13) **Aristotel. de anima I. c. 4.** Siehe Note 6.

und die Meinung, die Seele bestehe aus verschiedenen, in verschiedenen Theilen des Körpers befindlichen Theilen, welches Plato in einem gewissen Sinne behauptete, zu bestreiten. Auf der andern Seite brachte ihn die Unmöglichkeit, so verschiedenartige Wirkungen aus einer Grundkraft abzuleiten, in Verlegenheit, und er mußte am Ende, was er nicht wollte, doch wieder verschiedene Kräfte, nehmlich eine sinnliche und eine denkende Seele annehmen, die sich nicht allein durch ihre Verrichtungen, sondern auch selbst durch ihren Ort im Körper, und durch ihr Verhältniß bei der Erzeugung unterschieden, und nicht aus einer Wurzel entsprungen, obgleich auf einem gemeinschaftlichen Stamm gepfropft sind. Außerdem begnügte er sich mit einer richtigen Stufenleiter organischer Wesen, wo von der untersten Stufe an zu einer Fähigkeit immer eine neue, welche durch die vorige bedingt ist, hinzukommt, in eben dem Verhältnisse aber auch der Umfang der darunter gehörigen Gattungen und Arten immer mehr abnimmt [14].

Das Ernährungsvermögen ist das erste und allgemeinste der Seele, durch welches allen das Leben zukommt. Ihre Verrichtungen sind die Erzeugung und die Ernährung. Das Hauptorgan desselben ist in dem Herzen, weil dieses der Quell der thierischen Wärme ist [15].

Die

14) Aristotel. de anima II. c. 3.

15) Aristotel. de anima II. c. 4. ἡ γαρ θρεπτικη ψυχη και τοις αλλοις ὑπαρχει, και πρωτη και κοινοτατη δυναμις εςι ψυχης, καθ' ἡν ὑπαρχει το ζῃν ἁπασιν, ἡς εςιν εργα γεννησαι και τροφῃ χρησασθαι. — de somno c. 2. ἁπαντα γαρ τα εναιμα καρδιαν εχει, και ἡ αρχη της αισθησεως και της κινησεως της κυριας εντευθεν εςι. de iuuent. et senect. c. 2. δηλον εκ των ειρημενων ὁτι εν τετῳ (εγκε-

Die Erzeugung ist die vollkommenste organische Wirkung; daher findet sie nur bei vollkommen gebildeten und ausgewachsenen Thieren statt. Sie ist diejenige Thätigkeit, wodurch ein Thier ein anderes seiner Art hervorbringt, und dadurch das Ziel, wonach alles strebt, ewige Fortdauer, auf die ihm einzig mögliche Art erreicht; denn jedes Thier kann nicht als Individuum, sondern nur als Art fortdauern [16]).

Der Saame ist bei der Zeugung das Organ, die Seele aber das wirkende Princip. Der Saame ist eine aus der edelsten Flüssigkeit des organischen Körpers, dem Blute, abgesonderte Flüssigkeit, welche aus zwei Bestandtheilen besteht, dem organischen Keime, und der organischen Kraft, welche den Keim beseelt; jener rührt von dem Weibe, diese vom Manne her. Die organische Kraft ist nichts anders als ein Wärmestoff, der nichts ähnliches mit dem Feuer hat, ein Stoff, der in dem ganzen Universum ausgebreitet ist; er ist in dem schaumigten Theile des Saamens das luftartige (πνευμα) und in diesem diejenige Natur, welche mit dem Elemente der Gestirne Analogie hat. Da dieser Wärmestoff überall verbreitet ist, so läßt es sich in diesem Sinne behaupten, daß alles mit seelenartigen Wesen angefüllt ist. Daß die beseelten Wesen aber nicht von einerlei Art und Vollkommenheit

(εγκεφαλῳ) τε και εν τῳ μεσῳ τȣ σωματος των τριων μοριων, ἡτε της αιςθητικης αρχη ψυχης εςι και ἡ της αυξητικης και ἡ της θρεπτικης. c. 4. παντα δε τα μορια και παν σωμα των ζωων εχει τινα συμφυτον θερμοτητα φυσικην. — αναγκαιον δη ταυτης την αρχην της θερμοτητος εν τῃ καρδιᾳ τοις εναιμοις ειναι, τοις δ' αναιμοις, εν τῳ αναλογον.

16) Aristotel. de generat. animal. II. c. 1. de anima II. c. 4.

heit sind, hängt von der Aufnahme dieses beseelenden Princips, und auch zum Theil von localen Ursachen ab [17]). Dieses Princip des organischen Lebens und der Empfindung, welches zugleich auch die Bedingung des geistigen Lebens ist, ist ursprünglich, wenigstens der Möglichkeit nach, in dem Saamen enthalten. Die geistige Denkkraft aber kommt von Außen in den Menschen [18]).

Die **Ernährung** ist diejenige Thätigkeit der Seele, wodurch derjenige Körper, welcher die Seele enthält, in seiner Natur als organisches Wesen erhalten wird. Die Nahrung ist das den elementarischen Stoffen Entgegengesetzte, welches von der Seele vermittelst der Wärme gekocht und den Stoffen verähnlichet wird. Die Wärme ist nicht die eigentliche ernährende Kraft, sondern die Seele, und jene nur Mitursache. Der Nahrungsstoff setzt die Seele in Thätigkeit, und ist also eine nothwendige Bedingung des Nahrungsgeschäftes. Die letzten Zwecke, worauf es die Natur bei der Ernährung der beseelten Wesen ab-

17) **Aristotel. de generat. animal.** I. c. 2. 18. 21. *ουτε το θηλυ προς την γενεσιν ουτω συμβαλλεται τοις συνιϛαμενοις ὡς το αρρεν, αλλα το μεν αρρεν αρχην κινησεως, το δε θηλυ την ὑλην.* II. c. 3. III. c. 11. *εν δε τουτω παντι (πνευματι) θερμοτητα ψυχικην, ὡς τροπον τινα παντα ψυχης ειναι πληρη.*

18) **Aristotel. de generat. animal.** II. c. 3. *ὁτι μεν ουν ἡ εν τοις ζωοις θερμοτης ουτε πυρ ουτ' απο πυρος εχει την αρχην, εκ των τοιουτων εϛι φανερον. το δε της γονης σωμα, εν ᾡ συναπερχεται το σπερμα το της ψυχικης αρχης, το μεν χωριϛον ον σωματος, ὁσοις εμπεριλαμβανεται το θειον, τοιουτος δε εϛιν ὁ καλουμενος νους· το δ' αχωριϛον τουτο σπερμα της γονης διαλυεται και πνευματουται φυσιν εχον ὑγραν και ὑδατωδη.*

abgesehen hat, ist die Fähigkeit seines Gleichen zu erzeugen. Man kann daher auch die Ernährung als eine Function der Zeugungskraft der Seele betrachten [19]).

Empfindung ist das Hauptmerkmal jedes **lebenden Wesens** (ζωον) und eine nothwendige Eigenschaft desselben, vorausgesetzt, daß die Natur nichts vergeblich macht, sondern alles Zweck ist, und mit Zwecken zusammenhängt. Denn ein Körper, der sich von der Stelle bewegt, kann ohne Empfindung weder ernährt werden, noch das ihm von der Natur bestimmte Ziel der Vollkommenheit erreichen [20]).

Die **Empfindung** ist eine Art von Leiden, verbunden mit einer Art von Thätigkeit. Ein empfindendes Wesen ist nehmlich, sowohl dasjenige, was empfinden kann, und was wirklich empfindet, was das Vermögen hat, und es wirklich äußert. Durch die Einwirkung eines äußern Gegenstandes wird das Vermögen zur Thätigkeit geweckt, es wird nun ein wirklich Empfindendes. Das Empfindungsfähige ist der Möglichkeit nach eben das, was das Empfindbare ist, es leidet von dem Objecte als etwas Unähnliches; ist es afficirt worden, so ist es schon mit demselben verähnlichet. Das **Empfinden** ist also in dem Subjecte ein **Leiden und Wirken zugleich**, weil aber die Einwirkung eines äußern Gegenstandes voraus

19) **Aristotel. de anima** II. c. 4. III. c. 12.

20) **Aristotel. de anima** III. c. 12. το δε ζωου αναγκαιον αισθησιν εχειν, ει μηδεν ματην ποιει ἡ Φυσις· ἑνεκα τȣ γαρ ἁπαντα ὑπαρχει τα Φυσει, η συμπτωματα εςαι των ἑνεκα τȣ. ει ȣν παν σωμα πορευτικον μη εχον αισθησιν, Φθειροιτ' αν, και εις τελος ȣκ αν ελθοι, ὁ εςι Φυσεως εργον. πως γαρ θρεψεται.

aus gehen muß, so haben wir das Empfinden nicht, wie das Denken, in unserer willkürlichen Gewalt [21]).

Der Sitz des Empfindungsvermögens ist vorzüglich in dem Herzen, zum Theil auch in dem Gehirne. Ohne thierische Wärme ist kein Empfinden möglich [22]). Empfindung ist nun überhaupt die Aufnahme der Formen der sinnlichen Gegenstände ohne Materie. Denn durch die Empfindung kommt ein Bild von dem Gegenstande in die Seele, aber der Gegenstand selbst ist nicht in der Seele. Das Empfindungsvermögen ist also die Fähigkeit, die Form der äußern Gegenstände aufzunehmen, und es gehört daher zu dem Wesen eines jeden einzelnen Sinnes, daß er ein bestimmtes Verhältniß, einen Grad hat, in welchem er empfänglich ist, und daß daher jeder Sinn durch Uebermaaß des empfindbaren Gegenstandes zerstöhret wird [23]).

Die

21) Aristotel. de anima II. c. 5. το δ' αιςϑητικον δυναμει εςιν όιον το αιςϑητον ηδη τη εντελεχειᾳ. πασχει μεν ὀν ὀχ ὁμοιον, πεπονϑος δε ὁμοιωται.

22) Aristotel. de partib. animal. III. c. 4. II. c. 10. των δ' αιςϑησεων ὀκ αιτιος (ὁ εγκεφαλος) ὀδεμιας — ὁτι αρχη των αιςϑησεων εςιν ὁ περι την καρδιαν τοπος. — εχει δ' εν τῳ εμπροςϑεν τον εγκεφαλον παντα τα εχοντα τὀτο το μοριον. δια το εμπροςϑεν ειναι εφ' ᾡ αιςϑανεται, την δ' αιςϑησιν απο καρδιας, ταυτην δ' ειναι εν τοις εμπροσϑεν, και το αιςϑανεςϑαι δια των εναιμων γινεςϑαι χωριων. de somno c. 2. Hiernach muß die Stelle de iuvent. et senect. c. 3. beurtheilet werden, welche dem Gehirne zum Theil das Empfindungsvermögen beizulegen scheint.

23) Aristotel. de anima II. c. 12. ἡ μεν αιςϑησις εςι το δεκτικον των αιςϑητων ειδων ανευ της

ὑλης

Die empfindbaren Gegenstände sind von dreierlei Art, denn sie sind entweder nur zufällig empfindbar, oder empfindbar durch besondere Sinne, oder endlich Objecte keines besondern Sinnes, sondern aller zusammen. Die besondern Objecte der Sinne sind die Farben des Gesichts, der Schall des Gehörs, die schmeckbaren Säfte, des Geschmacks, die Gerüche des Geruchs, die fühlbaren Eigenschaften des Gefühls. Die gemeinsamen Gegenstände sind, Bewegung, Ruhe, Zahl, Gestalt, Größe [24]).

Die besondern Objecte der Sinne werden entweder vermittelst gewisser Mittelursachen (wie die Farben vermittelst des Lichts), oder unmittelbar wahrgenommen. Derjenige Sinn, welcher unmittelbar wahrnimmt, ist allein das Gefühl; dieser Sinn der unmittelbaren Berührung ist überhaupt eine nothwendige Eigenschaft jedes Thieres, ohne welchen es gar nicht bestehen kann. Er gehört zum Seyn, die übrigen, welche gewisse Media erfodern, zum Bessersenn, um auch in der Entfernung eine größere Mannigfaltigkeit von Gegenständen wahrzunehmen [25]).

Mit vielem Scharfsinn untersucht nun Aristoteles die Bedingungen des Empfindens, in so fern sie in der Beschaffenheit der Objecte, der Medien und der Sinnesorgane liegen. Es würde uns aber zu weit führen, wenn wir diese Untersuchungen anführen wollten. Bei allem Sinnreichen und Scharfsinnigen, was er über diesen Gegenstand gesagt hat, beruhet doch das meiste auf Hypothe

υλης. μεγεθος μεν γαρ αν τι ειη αισθανομενον, ȣμην τῳ γε αισθητικῳ ειναι ȣδ' ἡ αισθησις μεγεθος εστι, αλλα λογος τις και δυναμις εκεινȣ.

24) Aristotel. de anima II. c. 6.

25) Aristotel. de anima III. c. 12, 13.

thesen, weil ihm die Kenntniß des Nervensystems, als Organs des Empfindens fehlte [26]). Bei dem allen ahndet er nichts von den Schwierigkeiten, welche diesen Theil der Naturkunde für uns unzugänglich machen, und er scheint in dem Gedanken zu stehen, die Erscheinungen, welche sich auf das Empfinden beziehen, aus objectiven Gründen vollkommen erklärt zu haben. Indessen waren auch diese dogmatischen Versuche nicht vergebens; sie führten endlich, nachdem sie freilich lange genug geblendet, und zu ähnlichen Bemühungen gelockt hatten, außer manchem andern zufälligen Gewinn an Erfahrungskenntnissen, das Resultat herbei, daß man den eigentlichen Actus, wie das Empfinden zugehe, doch nicht erklären könne.

Da die fünf Sinne jeder seine besondern Gegenstände hat, die er wahrnimmt, so muß noch ein Vermögen da seyn, welches die einzelnen Empfindungen aufnimmt, und zu einem Ganzen vereiniget. Dieses ist das, was er Gemeinsinn (κοινη αισθησις) nennt. Ungeachtet er diesem das Herz als besonderes Organ anzuweisen scheinet, so wird man doch nicht irren, wenn man darin den eigenthümlichen Sinn als Seelenvermögen im Gegensatz zu den einzelnen Sinnenorganen findet. Denn Aristoteles warf zuerst die Frage auf: wie es sich erklären lasse, daß man sich

26) Ungeachtet beim Aristoteles das Wort νευρον vorkommt, so bedeutet es doch nicht das, was wir unter Nerven verstehen. Eine Spur von Nerven ist das, er von den πoροις sagt, die vom Auge und Ohre zu den Venen des Gehirns gehen, (de partib. animal. II. c. 10. Histor. animal. I. c. 16. de sensu c. 2.) aber es wird auch zugleich aus diesen Stellen klar, daß er von den Verrichtungen des Nervensystems keine Vorstellung hatte, außer daß sie die Organe der Bewegung sind de animal. motu c. 7.

sich bewußt seyn, etwas empfunden zu haben, welche er dahin erkläret, daß dieses Bewußtseyn nicht in den Functionen jedes einzelnen Sinnes, — denn sonst würde man bei jedem Sinn ins Unendliche fort noch einen Sinn annehmen müssen, der den ersten wahrnehme, — sondern in einem Gemeinsinne seinen Grund habe, welcher alle einzelne Empfindungen in sich vereinige, aufbewahre, sie mit einander vergleiche und beurtheile. Denn dazu wird Einheit des Bewußtseyns erfordert [27]). Auch läßt es sich nun leicht daraus erklären, warum Aristoteles diesem Gemeinsinne außerdem noch als eigenthümliches Object die gemeinsamen sinnlichen Eigenschaften als Größe, Gestalt, Zahl, Bewegung, Ruhe, anweiset. Denn da durch dasjenige, was alle einzelnen Empfindungen aufnimmt, erst ein sinnliches Object vorgestellt wird, so kann auch durch diesen Gemeinsinn nur allein wahrgenommen werden, was an allen sinnlichen Objecten gemeinschaftlich angetroffen wird. Bewegung ist von diesen die Grundempfindung, an und vermittelst welcher auch die Größe, Gestalt und die Zahl, (welche aber doch auch allen einzelnen Empfindungen der fünf Sinne anhängt) wahrgenommen wird [28]).

Auch

27) Aristotel. de anima III. c. 1, 2. ουδε δη κεχωρισμενοις ενδεχεται κρινειν το κρινον, ὁτι ἑτερον το γλυκυ του λευκου, αλλα δει ἑνι τινι αμφω δηλα ειναι. ὄυτω μεν γαρ εχει, κἀν ειτου μεν εγω, του δε συ αισθοιο, δηλον αν ειη ὁτι ἑτερα αλληλων. δει δε το ἑν λεγειν, ὁτι ἑτερον, — λεγει αρα το αυτο. ὡστε ὡς λεγει ὄυτω και νοει και αισθανεται. de memoria c. 1. de iuuentute et senectute c. 1. de somnio c. 2.

28) Aristotel. de anima III. c. 1. ουδὲ μην ουδε των κοινων ὁιον τε ειναι αισθητηριον τι ιδιον, ὧν εκαστη αισθησει αισθανομεθα κατα συμβεβηκος, ὁιον

 κινη

Auch die Vorstellung von Zeit und Raum kommt diesem Gemeinsinne, nach seiner Ansicht, natürlich zu, weil sie Eigenschaften der Dinge sind [29]).

Wir finden hier den Aristoteles dem abgesonderten Begriffe vom Bewußtseyn sehr nahe. Der Mangel eines Worts in der griechischen Sprache für das Bewußtseyn, abgesondert von allem Inhalte, und auf der andern der Gesichtspunct seines empirischen Systems, nach welchem die Vorstellungen von den Objecten gegeben, nicht in dem Gemüthe erzeugt werden, verhinderte ihn tiefer in den Mechanismus des Vorstellens einzudringen. Daher vermißt man auch noch die Unterscheidung des äußern Sinnes von dem innern, und des Bewußtseyns von beiden. Alle diese Begriffe liegen noch unentwickelt in dem Ausdrucke des Gemeinsinnes.

Die Einbildung (φαντασια) ist weder ein Empfinden noch ein Denken, aber mit beiden enge verbunden. Denn Einbilden ist eine willkürliche Aeußerung des Gemüths, welches wahr und falsch seyn kann; das letzte streitet mit der Natur der Empfindungen, und das erste stimmt nicht mit dem Gesetz des Denkens, nach welchem

κινησεως, στασεως, σχηματος, μεγεθους, αριθμου, ἑνος, ταυτα γαρ παντα κινησει αισθανομεθα, όιον μεγεθος κινησει, ὥστε και το σχημα. μεγεθος γαρ τι και το σχημα, το δε ηρεμουν τῳ μη κινεισθαι, ὁ δε αριθμος τῃ αποφασει του συνεχους και τοις ιδιοις.

29) Aristotel. de memoria c. 1. δια τινα μεν ουν αιτιαν ουκ ενδεχεται νοειν ουδ' ανευ συνεχους ουδ' ανευ χρονου παμη εν χρονῳ οντα, αλλος λογος. μεγεθος δ' αναγκαιοι γνωριζειν και κινησιν, ᾡ και χρονα και το φαντασμα της κοινης αισθησεως, παθος εστιν ὥστε φανερον, ὁτι τω πρωτῳ αισθητικῳ τουτων ἡ γνωσις εστιν.

chem es nicht in unserer Willkür steht, ob wir richtig oder falsch denken wollen [30]. Alle Vorstellungen sind Bewegungen oder Veränderungen, welche (die sinnlichen unmittelbar, die Gedanken mittelbar durch die Einbildungskraft) in den Empfindungsorganen Spuren oder Neigungen zu denselben Bewegungen zurücklassen. Diese aufbewahrten Eindrücke können in einer doppelten Beziehung erneuert werden, nehmlich einmal als bloße Veränderungen und Modificationen des Gemüths, ohne Beziehung auf den Gegenstand, oder zweitens in dieser Beziehung als Copien von Vorstellungen (εικων) als Vorstellungen von etwas, das schon vorgestellt worden. In dem ersten Falle ist es eine Vorstellung der *Phantasie*, im zweiten des *Gedächtnisses* [31]). Die *Einbildung* ist also eine *Bewegung oder Veränderung*, welche *von einer vorhergegangenen Empfindung herrühret*; wenn damit der Gedanke verbunden ist, daß wir die *Vorstellung vorher gehabt haben*, so ist es eine *Gedächtnißvorstellung*. Gedächtniß haben

 also

30) Aristotel. de anima III. c. 3. Φαντασια γαρ ἑτερον και αισθησεως και διανοιας, ἡ αυτη δε ου γιγνεται ανευ αισθησεως, και ανευ ταυτης ουκ εστιν ὑποληψις. ὁτι δ' ουκ εστιν ἡ αυτη Φαντασια και ὑποληψις, Φανερον. τουτο μεν γαρ το παθος εφ' ἡμιν εστιν ὁταν βουλωμεθα, προ ομματων γαρ εστι ποιησασθαι, ὡσπερ ὁι εν τοις μνημονικοις τιθεμενοι και ειδωλοποιουντες. δοξαζειν δ' ουκ εφ' ἡμιν, αναγκη γαρ η ψευδεσθαι η αληθευειν.

31) Aristotel. de memoria c. 1. ουτως και το εν ἡμιν Φανταςμα δει ὑπολαβειν, και αυτο τι καθ' άυτο ειναι θεωρημα και αλλου Φανταςμα. ἡ μεν ουν καθ' άυτο θεωρημα η Φανταςμα εστιν, ἡ δε αλλου, οἱον εικων και μνημονευμα.

also nur diejenigen, welche einer Vorstellung der Zeit fähig sind [32]).

Das Gedächtniß ist ein unwillkürliches Behalten und Erneuern der Vorstellungen; man kann aber auch absichtlich gehabte Vorstellungen wieder hervorrufen. (αναμνησις). Die Vorstellungen treten in gewisse Reihen und Verbindungen. Wird eine von diesen in Verbindung stehenden Vorstellungen erneuert, so erweckt sie auch die übrigen. Ist es also unsere Absicht, eine vormalige Vorstellung wieder zum Bewußtseyn zu bringen, so gehen wir von einer gegenwärtigen aus, welche mit jener entweder gleichzeitig, oder ähnlich, oder entgegengesetzt ist, und die Erweckung geschiehet dann, weil die Veränderungen, die bei diesen Vorstellungen vorgehen, entweder gleichzeitig, oder ganz, oder zum Theil einartig sind [33]). Eine wichtige Entdeckung des Gesetzes der Association und Erneuerung associirter Vorstellungen, wozu schon Plato die Bahn gebrochen, welche aber erst in unsern Zeiten vollendet worden.

Einbildung, Gedächtniß und Erinnerungen sind Aeußerungen nur eines Vermögens, wozu der Grund in dem Gemeinsinne, in dem Empfindungsvermögen lieget [34]).

Das

32) Aristotel. de anima III. c. 3. ἡ φαντασια αν ειη κινησις ὑπο της αισθησεως της κατ᾽ ενεργειαν γιγνομενης de memoria c. 1.

33) Aristotel. de memoria c. 2. ὁταν ουν αναμιμνησκωμεθα, κινουμεθα των προτερων τινα κινησεων, ἑως αν κινηθωμεν, μεθ᾽ ἡν εκεινη ειωθε. διο και το εφεξης θηρωμεν απο του νυν η αλλου τινος, και αφ᾽ ὁμοιου η εναντιου και ἡ του συνεγγυς· δια τουτο γινεται ἡ αναμνησις. ἁι γαρ κινησεις τουτων των μεν ἁι αυται, των δε ἁμα, των δε μερος εχουσι.

34) Aristoteles de memoria c. 1.

Das Denken hat zwar darin Aehnlichkeit mit dem Empfinden, daß beides in der Fähigkeit die Formen der Dinge aufzunehmen bestehet; aber übrigens sind beide von einander verschieden. Denn das Denken erfodert kein Organ des Körpers, wie das Empfinden, und dieses wird mit den Organen durch einen zu starken Eindruck zerstöhret, das Denken aber durch einen stärkern Akt gestärkt. Die Denkkraft ist daher eine von allem Körperlichen abgesonderte, für sich bestehende Kraft [35]. Dennoch aber stehet sie in der engsten Verbindung damit, weil ohne Empfindungen und Einbildungen kein Denken möglich ist. Die Sinnenorgane haben nehmlich einen doppelten Zweck, theils die Erhaltung des thierischen Lebens, ohne welches kein Denken möglich ist, theils die Beförderung des geistigen, durch Darreichung des Stoffs. Dieses gilt vorzüglich von dem Sinn des Gesichts und des Gehörs, welche daher von edler Art sind [36].

Das Empfinden ist ein Aufnehmen der Formen der Gegenstände, und das **Denken ein Aufnehmen der Formen der Vorstellungen von den Gegenständen**, oder eine Form der Formen, wie die Hand das Organ der Organe. Das Object des Denkens ist das Abstracte, von dem Substanziellen abgesonderte,

 wel-

35) Aristotel. de anima III. c. 4.

36) Aristotel. de anima III. c. 1. de sensu c. 1. *πασι μεν τοις εχουσι, σωτηριας ἑνεκα ὑπαρχουσιν, ὁπως διωκωσι τε προαισθανομενα την τροφην και τα φαυλα και τα φθαρτικα φευγωσι, τοις δε φρονησεως τυγχανουσι του ευ ἑνεκα. πολλας γαρ εισαγγελλουσι διαφορας, εξ ὡν ἡ τε νοητων εγγινεται φρονησις και ἡ των πρακτων. αυτων δε τουτων προς μεν τα αναγκαια κρεισσων ἡ οψις και καθ᾽ ἀυτην, προς δε νουν κατα συμβεβηκος ἡ ακοη.*

welches ein Substrat erfodert, dieses sind die Sinnenobjecte. Die Vorstellungen der Einbildungskraft, welchen Empfindungen zum Grunde liegen, reichen den Stoff zum Denken dar, und sie vertreten die Stelle der Anschauungen für den Verstand [37]).

Da also das Denken wie das Empfinden eine Art von Empfänglichkeit für die Formen der Objecte ist, ob sich gleich beide durch die Verschiedenheit der Objecte und die Art ihrer Aeußerung unterscheiden, so unterscheidet Aristoteles das Denkvermögen und die Denkkraft, oder den leidenden und den thätigen Verstand. Jener besteht bloß in der Receptivität der abgesonderten Formen der Dinge, worauf die Möglichkeit des Denkens eigentlich beruhet, und er ist, ehe er afficirt worden, als eine leere Tafel zu betrachten; dieser macht aus dem Denkbaren oder dem Stoffe des Denkens etwas wirklich Gedachtes. Der leidende Verstand stehet mit dem Empfindungsvermögen und der Einbildungskraft, folglich auch mit dem organischen Körper in der engsten Verbindung; er wird daher mit diesem zerstöhrt. Der thätige Verstand ist das

37) Aristotel. de anima III. c. 4. ει δη εϛι το νοειν ὡϛπερ αιϛθανεϛθαι η πασχειν ὁτι αν ειη ὑπο τȣ νοητȣ, η τοιȣτον ἑτερον, απαθες αρα δει ειναι, δεκτικον δε τȣ ειδȣς και δυναμει τοιȣτον. c. 8. ὡϛε ἡ ψυχη ὡϛπερ ἡ χειρ εϛι. και γαρ ἡ χειρ οργανον εϛιν οργανων και ὁ νȣς δε ειδος ειδων, και ἡ αιϛθησις ειδος αιϛθητων — εν τοις ειδεσι τοις αιϛθητοις τα νοητα εϛι — ὁταν τε θεωρῃ, αναγκη ἁμα Φαντασμα τι θεωρειν· τα γαρ Φαντασματα ὡϛπερ αιϛθηματα εϛι πλην ανευ ὑλης. εϛι δ' ἡ Φαντασια ἑτερον Φασεως και αποΦασεως, συμπλοκη γαρ εϛιν νοηματων το αληθες η ψευδος. τα δε πρωτα νοηματα, τινι διοισει τȣ μη Φαντασματα ειναι, η ȣδε ταυτα Φαντασματα, αλλ' ȣκ ανευ Φαντασματων.

dagegen eine reine, von aller Materie und Organisation unabhängige Kraft, und keiner Zerstöhrung unterworfen. Es läßt sich daher zwar ein Denken in einem vom Körper abgesonderten Zustande annehmen, aber ohne Bewußtseyn und Erinnerung, welche ohne Einbildungskraft und Organisation nicht möglich sind [38]).

Da die Stammbegriffe aller Erkenntniß dem Verstande gegeben werden, so konnte Aristoteles nicht das Bilden dieser Begriffe, sondern nur das Vorstellen derselben, welches eine Art von Wahrnehmen ist, (Man sehe oben S. 100, 102.) als eine Function der Denkkraft betrachten. Die eigentliche Function der thätigen Denkkraft ist also das **Verbinden** der **Begriffe** oder das **Urtheilen** (ὑποληψις) [39]).

Das Denken theilet sich in verschiedene Zweige nach Verschiedenheit der Gegenstände. Der Gegenstand ist nehmlich entweder das Zusammengesetzte, wie es in der Erfahrung wahrgenommen wird, z. B. dieser Mensch ist weiß, oder das Einfache (αδιαιρετον) Begriffe zum wissenschaftlichen Gebrauche. Jenes ist δοξα dieses επιςημη und νους. Jene Urtheile können wahr und falsch seyn, diese

 sind

38) **Aristotel. de anima** III. c. 5. και εςιν μεν ὁ τοιȣτος νȣς τῳ παντα γιγνεςθαι, ὁ δε τῳ παντα ποιειν, ὡς ἑξις τις — και ȣτος ὁ νȣς χωριςος και αμιγης και απαθης, τῃ ȣσιᾳ ων ενεργεια — χωριςθεις δε εςι μονον τȣτο ὁπερ εςι, και τȣτο μονον αθανατον και αϊδιον· ȣ μνημονευομεν δε, ὁτι τȣτο μεν απαθες, ὁ δε παθητικος νȣς φθαρτος, και ανευ τȣτȣ ȣδεν νοει.

39) **Aristotel. de anima** III. c. 6. το δε ἑν ποιȣν, τȣτο ὁ νȣς ἑκαςον.

sind nothwendig wahr [40]). Ferner betreffen die Gegenstände entweder die Natur, das Unveränderliche, oder die Freiheit, das Veränderliche, was in der Gewalt des Menschen steht. Mit der Erkenntniß jener beschäftiget sich der **theoretische**, mit diesen die **praktische Vernunft**, deren Zweige wir hernach anführen wollen [41]).

Die **Gefühle** betrachtet Aristoteles als gewisse **Modificationen des Gemüths**, welche gewisse Thätigkeiten und Handlungen, selbst leidende Zustände unmittelbar begleiten. So ist mit dem Empfinden und dem Denken allezeit ein angenehmes oder unangenehmes Gefühl verbunden [42]). Das **Vergnügen** ist ein unzertrennlicher **Erfolg von Thätigkeiten**, durch welche die **Functionen einer Kraft vervollkommet wird**, oder mit andern Worten, **dasjenige Gefühl, welches die vollkommste Thätigkeit einer Kraft begleitet**. Wenn ein Sinn in vollkommenem Zustande ist, und der vollkommste Gegenstand, der für ihn gehört, auf ihn wirkt, so entsteht die vollkommste Wirkung, welche allezeit mit Vergnügen verbunden ist. So ist es auch mit dem Denken, Betrachten u. s. w. Das Vergnügen erfolget allezeit, wo Kräfte und

40) Aristotel. de anima III. c. 3. εισι δε και αυτης της ὑποληψεως διαφοραι, επιςημη και δοξα και φρονησις και τα εναντια τουτων. c. 6.

41) Aristotel. de anima III. c. 3, 10. νους δε ὁ ἑνεκα του λογιζομενος και ὁ πρακτικος διαφερει του θεωρητικου τω τελει, Nicomachicor. VI, c. 1. δυο τα λογον εχοντα, ἑν μεν, ῳ θεωρουμεν τα τοιαυτα των οντων, ὡν ἁι αρχαι μη ενδεχονται αλλως εχειν· ἑν δε γε, ῳ τα ενδεχομενα.

42) Aristotel. de anima II. c. 2, 3.

und ihre Gegenstände an sich vollkommen und in dem gehörigen Verhältniß sind. Daher kommt das Vergnügen der Neuheit. Denn das erstemal wird die Thätigkeit mit Intension auf einen Gegenstand gerichtet, das folgendemal läßt sie nach, und das Vergnügen schwindet. Das Vergnügen aber ist nicht allein die Folge von der vollkommensten Kraftäußerung, sondern sie erhöhet, stärkt und vervollkommt auch selbst die Thätigkeit wieder. Denn nur in dem, was man gerne thut, macht man Fortschritte [43]).

Das Vergnügen ist nicht etwas, das nach und nach entsteht, sondern es ist unmittelbar mit der vollkommsten Wirkung in einem Augenblicke das, was es ist, vollständig. Es ist also keine Veränderung oder Bewegung (κινησις) die nur successive in der Zeit geschieht, sondern etwas Augenblickliches [44]).

Es giebt ein absolutes und relatives Vergnügen. Jenes ist dasjenige, was aus der Aeußerung einer Kraft an und für sich erfolgt; dieses, was nur den Schmerz aufhebet, und dadurch eine Kraft in ihren natürlichen Zustand wieder versetzt. Jede Kraft hat ihr eigenthümliches Vergnügen und ihren eigenthümlichen Schmerz. Jede Kraft wird durch ihren eigenthümlichen Schmerz eben so sehr gestöhrt, als durch das Vergnügen einer andern Kraft [45]).

Das Vergnügen wird entweder bloß nach dem Moment des Genusses, oder von der Vernunft nach allen

43) Aristotel. Nicomach. X. c. 4, 5. καϑ' ἑκαςον δε βελτιςη εςιν ἡ ενεργεια τȢ αριςα διακειμενȢ προς το κρατιςον των ὑφ' αυτην· άυτη δ' αν τελειοτατη ειη και ἡδιςη — τελειοι δε την ενεργειαν ἡ ἡδονη, Ȣχ ὡς ἑξις ενυπαρχȢσα αλλ' ὡς επιγιγνομενον τι τελος, οἱον τοις ακμαιοις ἡ ὡρα.

44) Aristotel. Nicomach. X. c. 4. VII. c. 12.

45) Aristotel. Nicomach. VII. c. 12. X. c. 4.

Folgen erwogen. Das Vergnügen des Augenblicks kann zuweilen nur ein scheinbares Gut seyn, das von der Vernunft erwogene und gebilligte Vergnügen ist allein ein wahres Gut 46).

Unter allen Thätigkeiten ist die Wirksamkeit der Geisteskraft die beste; das Vergnügen, welches aus dem Denken und Betrachten entspringt, ist daher das edelste, dauerhafteste, vollständigste, unabhängigste unter allen, und allein sich selbst Zweck 47).

Das Vermögen der beseelten Wesen, sich von einem Orte zum andern zu bewegen, ist weder in der ernährenden Kraft, noch in dem Empfindungsvermögen, noch in der Vernunft gegründet; das erste nicht, weil diese Bewegung die Vorstellung eines Zwecks voraussetzt, und sonst auch Pflanzen sich von der Stelle bewegen müßten; das zweite nicht, weil es bloß empfindende Pflanzen giebt, welche doch keine Bewegung zeigen; das dritte nicht, weil die theoretische Vernunft keinen praktischen Gegenstand, was man zu begehren oder zu fliehen hat, denkt, und auch dann nicht sogleich auf den Willen wirkt, um den Gegenstand zu begehren, oder zu verabscheuen. Aber auch das Begehren ist nicht der einzige Bestimmungsgrund dieses Handelns, weil die Erfahrung lehrt, daß Menschen, ungeachtet sie etwas begehren, doch nicht in ihrem Handeln sich sogleich dadurch bestimmen lassen 48).

Die

46) Aristotel. de anima III. c. 10. ὁ μεν γαρ νους δια το μελλον ανθελκειν κελευει, ἡ δε επιθυμια δια το ηδη. Φαινεται γαρ το ηδη ἡδυ και ἁπλως ἡδυ και αγαθον ἁπλως, δια το μη ὁραν το μελλον.

47) Aristotel. Nicomach. X. c. 7. δοκει γουν ἡ σοφια θαυμαστας ἡδονας εχειν καθαροτητι και τῳ βεβαιῳ.

48) Aristotel. de anima III. c. 9.

Die Bewegung der beseelten Wesen oder das Handeln ist also ein Act, von welchem der Grund theils in dem Begehren, theils in dem Denkvermögen und zwar dem praktischen lieget. Dieses unterscheidet sich von dem theoretischen dadurch, daß es sich Zwecke vorstellt. Jedes Begehren gehet aber auf einen Zweck. Das Begehren ist also zugleich das Princip der praktischen Vernunft, indem sie das Letzte, auf welches das Handeln gerichtet ist, den Zweck darbietet [49]).

Der letzte Grund liegt aber in den Objecten, welche das Begehrungsvermögen bestimmen. Das Object ist überhaupt das praktische (d. i. das anders bestimmbare) Gute, sowohl das scheinbare, als das wahre. Jenes ist dasjenige, was für den Augenblick Vergnügen, dieses, was ein dauerndes Vergnügen macht: dieses letzte setzt Rücksicht und Vergleichung mit der Zukunft voraus, kann also nur denen zu Theil werden, welche der Vorstellung der Zeit und der Vernunft empfänglich sind [50]).

Das

49) Aristotel. de anima III. c. 10. Φαινεται δε γε δυο ταυτα κινȣντα η ορεξις η νȣς, ει τις την φαντασιαν τιθειη ὡς νοησιν τινα. πολλα γαρ παρα την επιςημην ακολȣθȣσι ταις φαντασιαις. και εν τοις αλλοις ζωοις ȣ νοησις ȣδε λογισμος εςιν, αλλα φαντασια. αμφω αρα ταυτα κινητικα κατα τοπον νȣς και ορεξις. νȣς δε ὁ ἑνεκα τȣ λογιζομενος και ὁ πρακτικος. διαφερει δε τȣ θεωρητικȣ τω τελει, και ἡ ορεξις ἑνεκα τȣ πασα. ȣ γαρ ἡ ορεξις ἀυτη, αρχη τȣ πρακτικȣ νȣ, το δε εσχατον αρχη της πραξεως.

50) Aristotel. de anima III. c. 10. διο αει μεν κινει το ορεκτον, αλλ' τȣτ' εςιν η το αγαθον, η το φαινομενον αγαθον. ȣ παν δε, αλλα το πρακτον αγαθον· πρακτον δε εςιν αγαθον το ενδεχομενον και αλλως εχειν. (Note 46.)

Das Begehren des augenblicklichen Vergnügens ist das sinnliche Begehren (*επιθυμια*), des dauerhaften Vergnügens, das vernünftige Begehren, Wollen (*βουλησις*). Beide Arten des Begehrens können sowohl harmoniren, als einander widerstreiten [51]).

Man muß also bei dem Begehren das Bewegende, das wodurch bewegt wird, und das Bewegte unterscheiden. Das Bewegende ist theils unveränderlich, das praktische Gute, theils bewegend und bewegt zugleich, das Begehrungsvermögen, das, womit bewegt wird, das Begehren, und das Bewegte, endlich, das beseelte Wesen selbst. Das Begehren ist Thätigkeit und Bewegung, welche vermöge der Eingelenkung der Knochen auf den Körper wirkt [52]).

Da das Begehren zuletzt von den Objecten abhängt, so ist kein Begehren möglich ohne die Vorstellung dersel-

51) Aristotel. de anima III. c. 10. *νυν δε ὁ μεν νȢς ȣ φαινεται κινων ανευ ορεξεως· ἡ γαρ βȣλησις ορεξις. ὁταν δε κατα τον λογιςμον κινηται και κατα βȣλησιν κινειται. ἡ δε ορεξις κινει παρα λογιςμον: ἡ γαρ επιθυμια ορεξις τις εςι.*

52) Aristotel. de anima III. c. 10. *επειδη δε εςι τρια, ἑν μεν το κινȢν, δευτερον δε, ῳ κινει, και ετι τριτον το κινȢμενον· το δε κινȢν διττον, το μεν ακινητον, το δε κινȢν και κινȢμενον· εςι δε το μεν ακινητον, το πρακτον αγαθον, το δε κινȢν και κινȢμενον, το ορεκτικον· κινειται γαρ το ορεγομενον ᾗ ορεγεται, και ἡ ορεξις κινησις τις εςι η ενεργεια· το δε κινȢμενον, εςι το ζωον, ῳ δε κινει οργανῳ ἡ ορεξις. ηδη τȢτο σωματικον τι εςι — το κινȢν οργανικως ὁπη αρχη και τελευτη το αυτο οἱον ὁ γιγγλυςμος.*

selben. Die Vorstellung ist aber entweder sinnlich oder vernünftig [53]).

Das vernünftige Begehren oder Wollen setzt Ueberlegung voraus, was man zu thun, oder nicht zu thun habe, welches ohne Schlüsse nicht möglich ist. Das Wollen läßt sich als ein Vernunftschluß betrachten, wo unter einen allgemeinen Satz ein besonderer sich unmittelbar auf das Individuum beziehender subsumirt, und durch welchen der Entschluß hervorgebracht wird, welcher als der Schlußsatz zu betrachten ist. Der allgemeine Satz selbst hat keinen Einfluß auf den Willen, sondern der besondere [54]). Oder mit andern Worten: man stellt sich einen letzten Zweck vor, (βουλησις) man überlegt durch welche Mittel man denselben erreiche, (προβουλευσις) und man faßt alsdann einen Entschluß (προαιρεσις). Die Vollkommenheit des Willens, daß man nichts anders als den besten Zweck sich vorhält, ist Φρονησις [55]). Der letzte Grund, nach

53) Aristotel. de anima III. c. 10. ορεκτικον δε ουκ ανευ Φαντασιας. Φαντασια δε πασα η λογιστικη η αισθητικη.

54) Aristotel. de anima III. c. 11. επει δ' ἡ μεν του καθολου ὑποληψις και λογος, ἡ δε, του καθ' ἑκαστον· ἡ μεν γαρ λεγει, ὁτι δει τον τοιουτον το τοιον δε πραττειν, ἡ δε, ὁτι τοδε τοιον δε, καγω δε τοιοσδε ηδη ἁυτη κινει ἡ δοξα, ουχ ἡ καθολου η αμφω, αλλ' ἡ μεν ηρεμουσα μαλλον, ἡ δε ου.

55) Aristotel. Nicomach. III. c. 2. 3. 4. ἡ μεν βουλησις του τελους εστι μαλλον. ἡ δε προαιρεσις των προς το τελος — και ἡ προαιρεσις αν ειη βουλευτικη ορεξις των εφ' ἡμιν. VI. c. 5. λειπεται αρα αυτην (Φρονησιν) ειναι ἑξιν αληθη μετα λογου πρακτικην περι τα ανθρωπω αγαθα και κακα.

nach welchem das Individuum sich zur Handlung bestimmt, ist das **Größere, Wichtigere** (das größere Vergnügen) 56).

Diese Theorie des Willens ist den Grundsätzen des Aristotelischen Systems ganz angemessen. So wie den Stoff zu Vorstellungen das Gemüth von Außen empfängt, und aus sich selbst keine Vorstellungen nimmt, so sind auch die Bestimmungsgründe des Willens nicht in diesem sondern außer diesem enthalten. Aristoteles räumt zwar der praktischen Vernunft das Vermögen den Willen zu lenken ein; aber doch nicht nach eignen Ideen, sondern nur nach dem Einfluß, den die Vorstellungen auf den Zustand des Gemüths haben. Die Vernunft berechnet die Gefühle unter einander nach der Intension und Dauer, und diese Erkenntniß ist eigentlich das, was den Willen bestimmt. Die Function der theoretischen und praktischen Vernunft ist im Grunde einerlei; der einzige Unterschied bestehet darin, daß die letzte Gefühle und überhaupt was auf den Zustand des Menschen Einfluß hat, die erste aber Objecte ohne diese Beziehung auf den Menschen in Betrachtung ziehet. Aristoteles hat also hier die Grundlinien des Eudämonismus ziemlich vollständig und deutlich entwickelt, (etwa den Begriff des praktischen Guten ausgenommen, in welchem eine Dunkelheit liegt, da das Gute als das bestimmende Object des Willens und als der zu realisirende Zweck, und in jener Eigenschaft als unveränderlich und ruhend, in dieser als bestimmbar gedacht wird) und darauf das Gebäude seiner Moral aufgebauet.

Dieses sind die Hauptsätze der Aristotelischen Seelenlehre. Man findet die vorzüglichsten Phänomene alle berührt, die verschiedenen Vermögen der Seele angegeben, und

56) Aristotel. de anima III. c. 11. ποτερον γαρ πραξει τοδε η τοδε, λογισμȣ ηδη εςι εργον, και αναγκει αει ἑν μετρειν· το μειζον γαρ διωκει.

und überhaupt die Grenzen der empirischen Seelenlehre bestimmt gezeichnet, wenn gleich die innere Cultur derselben noch weit zurück ist. Es ist bemerkenswerth, daß Aristoteles hier so wenig in das Gebiet der speculativen Seelenlehre ausgeschweift ist, sondern sich immer an das, was durch das Bewußtseyn gegeben ist, anschließt. Wenn wir das Wenige, was über das Wesen der Seele gesagt, und über die Unsterblichkeit nur angedeutet ist, ausnehmen, so finden wir keine eigentlich speculative Untersuchung.

Die Ursachen von dem auffallenden Phänomen, daß über die Unsterblichkeit der Seele — einem Gegenstand, der an sich ein so großes Interesse hat, und es für jene Zeiten eigentlich noch mehr haben mußte, da er von den Sokratikern und vorzüglich vom Plato mit einer Art von Enthusiasmus behandelt worden war — Aristoteles so kalt hinweggeht, lassen sich entdecken, wenn man theils seine Denkungsart, theils den eigenen Charakter seiner Philosophie in Erwägung ziehet.

Da die Betrachtung der Natur und alles dessen, was ist, das Nachdenken dieses Philosophen in vorzüglicher Maaße beschäftigte, und aus diesem Gesichtspuncte auch die Seelenlehre bearbeitete, so konnte er in diesem Theile nicht wohl auf Unsterblichkeit kommen, welche mit der darin herrschenden Ansicht ganz und gar in keiner Verbindung stehet. Ja selbst die Naturbeschreibung, welche er von der Seele entwirft, mußte eher dazu dienen, das Interesse, welches die Idee der Unsterblichkeit bei sich führt, zu schwächen, als zu beleben. Denn das Resultat derselben führte darauf, daß die meisten der Seele beigelegten Kräfte von Bedingungen der Organisation abhängen, ja selbst die Spontaneität des Denkens, das einzige Selbstständige und von dem Körper Unabhängige, welche er ausdrücklich behauptet [57], sinkt, wenn man die Sache näher betrachtet, zur
Null

57) Aristotel. de anima III. c. 5. χωρισθεις δε (νους) εστι μονον, τουθ' ὁπερ εστι (das ist nach dem obi-
gen

Null herab. Denn ein Denken, von dem keine Spur in der Erinnerung zurückbleibt, von dem es sogar zweifelhaft ist, ob es das Bewußtseyn afficire, ist ein Zustand, welchen sich kein vernünftiger Mensch im Gegensatze zu diesem Leben wünschen wird. Und selbst dieses dürre Denken, welches Aristoteles der vom Körper getrennten Seele übrig läßt, läßt sich nach seiner ganzen Vorstellungsart vom Denken nicht einmal als möglich annehmen. Denn da das Denken einen Stoff voraussetzt, welchen der Verstand nicht sich selbst geben kann, sondern von den äußern Objecten annehmen muß, so ist in dem abgeschiedenen Zustande der Seele nicht einmal ein wirkliches Denken sondern nur höchstens die Möglichkeit oder Fähigkeit zum Denken möglich — eine Möglichkeit, für welche Niemand sein gegenwärtiges Leben wird vertauschen wollen.

Seine praktische Philosophie war nicht vermögend, ein größeres Interesse über diese Idee zu verbreiten. Der letzte und höchste Zweck des Lebens ist Glückseligkeit, welche unmittelbar aus der vollkommsten Thätigkeit der Kräfte vorzüglich der intellectuellen entspringt. Den vorzüglichsten Beitrag zur Glückseligkeit liefert das Denken und Betrachten. Glückseligkeit kann nicht dem Menschen von einem andern Wesen verliehen werden; er muß sie sich selbst verschaffen. Es steht also in seiner Gewalt, den letzten Zweck des Lebens so weit als er will, und nach den äußern Umständen kann, zu realisiren. Ein bestimmter Grad ist nicht vorgeschrieben. Wozu also eine Zukunft annehmen, um dem Menschen eine Möglichkeit zu zeigen, das zu werden, was er in seinem gegenwärtigen Leben schon ist.

gen ενεργεια) και τȣτο μονον αθανατον και αϊδιον. ȣ μνημονευομεν δε, ὁτι τȣτο μεν απαθες, ὁ δε παθητικος νȣς φθαρτος, και ανευ τȣτȣ ȣδεν νοει. I. c. 4. ὁ δε νȣς εοικεν εγγινεσθαι ȣσια τις ȣσα, και ȣ φθειρεσθαι.

ist. Und wie läßt sich überhaupt eine Glückseligkeit in einem Zustande denken, wo das Denken keinen Einfluß auf die Existenz haben kann, weil es von Phantasie, Gedächtniß, überhaupt von aller Receptivität getrennt ist?

Es giebt also überhaupt in seiner Philosophie keinen Berührungspunkt mit der Idee der Unsterblichkeit. Ganz anders war die Ansicht, von welcher Plato ausgieng; eine mehr praktische, auf das innige Bewußtseyn der moralischen Natur des Menschen gegründete Ansicht, in welcher ihm lebendiger vor Augen schwebte, was der Mensch nicht ist, aber seyn und werden soll. Indessen kann nicht geläugnet werden, daß Platos Philosopheme über die Unsterblichkeit vielleicht nicht wenig beigetragen haben, seinen denkenden Zögling von diesen Ideen abzubringen. Das Schwärmerische und Mythische, was Plato mit den Betrachtungen über die Hoffnung der Unsterblichkeit verbunden hatte, konnte einen solchen nüchternen Philosophen eher abschrecken als gewinnen; und seine theoretischen Beweise für die Fortdauer der Seele müssen, theoretisch betrachtet, ohne die moralischen Ideen, welche ihnen allein Interesse und Kraft ertheilen, mehr Zweifel als Ueberzeugung hervorbringen. Denn Platos Hauptbeweis beruhete darauf, daß die Seele vom Körper verschieden, einfach und unzerstörbar ist, und daher auch vom Körper geschieden fortdenken, ja sogar viel freier und ungestörter denken kann. Indem nun Aristoteles ohne Rücksicht auf das, was bloß aus Begriffen gefolgert ist, die Kräfte der Seele, wie sie erscheinen, betrachtete, fand er das entgegengesetzte Resultat, daß ohne Verbindung mit einem organischen Körper kein Denken mit Selbstbewußtseyn möglich sey.

Ungeachtet aber Aristoteles als Philosoph und vermöge der Grundsätze seines philosophischen Systems über die Fortdauer der Seele mit Persönlichkeit nicht anders als ein negatives Resultat hätte aufstellen können, wenn er sich darüber bestimmt hätte erklären wollen, so konnte er doch

als Mensch sich von der Erwartung eines künftigen moralischen Zustandes nicht losmachen, und er spricht darüber an einigen Stellen übereinstimmend mit der allgemeinen Ueberzeugung. Ob dieses bloße Accommodation oder eine Inconsequenz war, wozu ihn ein Drang der Natur verleitete, würden wir dann mit einiger Sicherheit bestimmen können, wenn wir seine verloren gegangene Schrift von der Unsterblichkeit an den Eudem noch hätten.

Die ganze rationale Psychologie des Aristoteles schränkt sich daher auf die Paar Sätze ein: daß die Denkkraft eine von Materie verschiedene Kraft sey, deren Wesen in reiner Thätigkeit bestehe; daß sie von aussen in den Menschen komme; daß sie Aehnlichkeit mit dem göttlichen Wesen habe, daher sie das Göttliche (θειον) in dem Menschen genennt wird; daß sie jeder zerstöhrenden Kraft widerstehe und ohne alles Leiden sey. (58). Diese Behauptungen sind nicht ausführlich entwickelt, durch keine Beweise unterstützt; sie sind nur als Hypothesen und subjective Ansichten in das Ganze seines Systems verwebt. Sie können auch ihrer Natur nach nichts anders seyn als Hypothesen, mit dem Unterschiede, daß einige mit dem Ganzen der menschlichen Ueberzeugungen bald mehr bald weniger zusammenstimmen. Es ist übrigens kein befremdendes Phänomen, daß gerade diese dogmatischen, nicht entwickelten Sätze die denkenden Köpfe der Folgezeit weit mehr beschäftigten, als die richtigen Beobachtungen und Reflexionen über die menschliche Natur, in so weit sie ein möglicher Gegenstand des Nachforschens ist, und daß man, anstatt auf dem Wege der Erfahrung unsere Kenntniß des denkenden und wollenden Wesens

58) Aristoteles, de anima. I. c. 4. III. c. 4. 5. de generat. animal. II. c. 3. λειπεται δε τον νουν μονον θυραθεν επεισιεναι, και θειον ειναι μονον.

Wesens weiter zu befördern, lieber über den unerforschlichen Seiten unsers Ich umsonst brütete.

Wir bemerken hier nur noch, daß Aristoteles den ersten Grund zu einer Physiognomik, oder der Wissenschaft von dem Aeußern des organischen Körpers auf die Anlagen und erworbenen Fähigkeiten des innen wohnenden Geistes zu schließen, legte. Sein Beobachtungsgeist umfaßte den wechselseitigen Einfluß des Geistigen und Körperlichen, worauf sich die physiognomische Kunst stützt. Seine darüber verfaßte Schrift enthält mehrere Wahrnehmungen der Art; aber was diese Kunst zur eigentlichen Wissenschaft erst machen kann, die Zurückführung jener Wahrnehmungen auf sichere Regeln und die Unterordnung derselben unter Grundsätze, dieses vermißt man, wenn nicht etwa diese Schrift bloß fragmentarisch auf uns gekommen ist.

Vierter Abschnitt.

Erste Philosophie oder Metaphysik.

Ungeachtet Aristoteles weder die Sätze, welche zur Metaphysik gehören, zuerst entdeckt, (denn sie sind so alt als das Philosophiren selbst) noch sie zu einem wissenschaftlichen Ganzen verbunden hat; so hat er doch unter allen Philosophen Griechenlands das meiste zur wissenschaftlichen Bearbeitung der Metaphysik oder, wie er sie zu nennen pflegte, der ersten Philosophie beigetragen. Bis auf den Plato waren nur einzelne über die Erfahrung hinausgehende Fragen hervorgezogen und auf verschiedene Art unter-

sucht und entschieden worden. Plato und Aristoteles faßten zuerst die Idee einer Wissenschaft, welche sie alle systematisch und aus Principien, wie es eine Wissenschaft erfodert, untersucht. Plato bezeichnete sie aber noch nur im allgemeinen, als intellectuelle Philosophie, als Wissenschaft des Denkens (*διαλεκτικη*), mit einem Namen, der sowohl die wissenschaftliche Erkenntniß des formalen Denkens, als der Objecte des reinen Denkens, vorzüglich des Urwesens in sich begriff.

Dieser Begriff liegt auch der Aristotelischen Metaphysik zum Grunde, aber schon weit mehr entwickelt. Die erste Philosophie ist die Wissenschaft von den letzten Gründen alles Erkennbaren, oder, welches in dem Aristotelischen Systeme gleich bedeutend ist, alles Denkbaren [1]). Das Object derselben ist kein Gegenstand der Erfahrung, sondern das Abstracte; sie beschäftiget sich also mit keinem subsistirenden Wesen, sondern mit den abstractesten Begriffen und Eigenschaften aller subsistirenden Dinge. Indem sie nehmlich aus den Begriffen der Objecte alles Individuelle, Zufällige und Veränderliche absondert, kommt sie auf solche Begriffe, welche allen Objecten wesentlich zukommen, unter welchen alle Objecte gedacht werden. Diese Begriffe machen das Wesen der Dinge aus, und sind in dieser Rücksicht die letzten Principien der Objecte [2]).

In dieser Rücksicht ist die Metaphysik des Aristoteles eine Ontologie oder Analyse der höchsten Begriffe, unter welchen Objecte gedacht werden. Da aber das

1) Aristotel. Metaphysicor. I. c. 1, 2. *την ονομαζομενην σοφιαν περι τα πρωτα αιτια και τας αρχας ὑπολαμβανȣσι παντες.*

2) Aristotel. Metaphysicor. IV. c. 1. XIII. c. 3. I. c. 2. *σχεδον δε και χαλεπωτατα γνωριζειν τοις ανθρωποις εςι τα μαλιςα καθολȣ, πορρωτατω γαρ των αιςθησεων εςι — μαλιςα δε επιςητα τα πρωτα και τα αιτια· δια γαρ ταυτα και εκ τουτων τ'αλλα γνωριζεται.*

das Wort Princip in einer dreifachen Bedeutung von Aristoteles gebraucht wird, nehmlich für die Prinzipien des Denkens und des realen Seyns, und diese letzten theils das Wesen eines jeden Dinges theils der letzte Realgrund alles Realen sind[3]), so beschäftiget sich die Metaphysik des Aristoteles auch mit den Principien des Denkens und mit der Erkenntniß des Urwesens.

Dieses ist der Begriff der Aristotelischen Metaphysik, welcher zwar von ihm zu einem höhern Grad von Klarheit erhoben worden, aber doch noch nicht vollständig erörtert ist. Daher vermißt man eine Deduction der verschiedenen Theile aus dem Hauptbegriffe, und das Ganze siehet eher einem Aggregat einzelner metaphysischer Abhandlungen, als einem wohl geordneten und wissenschaftlich verbundenen Ganzen ähnlich. Es ist wahrscheinlich, daß Aristoteles seiner Metaphysik, da sie eines seiner Werke ist, dessen Idee er zwar lange bei sich herum trug, aber die Ausführung bis an die letzte Zeit seines thätigen Lebens verschieben mußte, nicht die letzte Vollkommenheit gegeben hat, und daher nur mit vorläufigen Untersuchungen z. B. über den Begriff, über die abzuhandelnden Probleme, theils auch mit der Ausarbeitung einzelner Theile seines Plans sich beschäftigte. Da indessen die oben (S. 35.) angegebenen Ursachen von den Mängeln seiner Philosophie überhaupt, vorzüglich bei diesem Theile derselben gelten, so dürfte man wohl nicht ohne Grund annehmen, daß seine Metaphysik, wenn er

3) Aristotel. Methaphysicor. V. c. 1. πασων μεν ουν κοινων των αρχων, το πρωτον ειναι, ὁθεν η εϛιν ἡ γινεται η γινωσκεται. τουτων δε ἀι μεν ενυπαρχουσαι εισιν, ἀι δε εκτος. διο ἡτε Φυσις αρχη, και το ϛοιχειον, και διανοια, και ἡ προαιρεσις και ουσια, και το ου ἑνεκα. πολλων γαρ και του γνωναι και της κινησεως αρχη τ᾽αγαθον και το κακον.

sie auch überarbeitet hätte, dennoch nicht von diesen in den Prinzipien seiner Philosophie liegenden Fehlern ganz würde gereinigt worden seyn. Denn hier kam alles darauf an, einen sichern Leitfaden zur Aufsuchung und Entdeckung der allgemeinsten und nothwendigen Begriffe und Grundsätze und zur systematischen Bearbeitung aller Aufgaben, welche die Vernunft aus sich selbst zur Befriedigung ihres Interesse hernimmt aufzufinden. Anstatt dessen muß er sich mit einer fragmentarischen Aufzählung derselben begnügen, ohne sich ihrer Vollständigkeit versichern zu können, und in Rücksicht auf die metaphysische Untersuchung der höchsten speculativen Probleme sich seinem Ideengange ohne bestimmte Grundsätze überlassen.

Indessen bleibt doch bei allen diesen Mängeln, dem Aristoteles das Verdienst, den ersten bedeutenden Schritt zu einer wissenschaftlichen Metaphysik gethan zu haben, welche, ob sie gleich dogmatisch ist, doch in der Reihe der philosophischen Vorarbeiten zur vollkommenen Kultur der Vernunft nicht fehlen durfte. Der Begriff der Metaphysik, als einer Wissenschaft des Absoluten und Unbedingten, wodurch der Trieb des menschlichen Wissens begrenzt wird, und seine letzte Vollkommenheit erhält, ein Begriff, welcher das höchste Interesse der Vernunft in sich schließt, und welchen Plato [4]) schon so bestimmt gefaßt hatte, liegt seinen metaphysischen Untersuchungen durchgehends zum Grunde, wenn ihm auch die Ausführung nicht ganz entspricht.

Auch verdient dieser erste Versuch einer wissenschaftlichen Metaphysik aus dem Grunde unsre Aufmerksamkeit, weil er, ungeachtet aller seiner Unvollkommenheit, doch allen künftigen Arbeiten dieser Art den Weg, die Methode und die Grundsätze vorgezeichnet hat. Der Stagirite befolgt durchaus den analytischen Gang (einige skeptische Fragen aus,

4) Plato de Republica. VI. S. 124. Man vergleiche den 2 Band unserer Geschichte. S. 265. 268.

ausgenommen, welche er da, wo andere und er selbst sich noch nicht genug vorgearbeitet hatten, aufstellt); er entwickelt nach dem Grundsatz des Widerspruchs abstracte Begriffe, um vermittelst derselben auf die Erkenntniß des Höchsten und Letzten, dessen Idee der Vernunft unabtreiblich vorschwebt, zu gelangen. Alles beruht auf den beiden Sätzen; was sich ohne Widersprüche denken läßt, ist (auch objectiv) wahr, und das, dessen Gegentheil sich widerspricht, ist apodiktisch erwiesen, und ein nothwendiger Erkenntnißsatz. Dieser erste Versuch hat also mit allen folgenden metaphysischen Systemen den Fehler gemein, daß das Denken mit dem Erkennen verwechselt wird [5]). Auch war nirgend mehr, als in der Metaphysik diese Verwechslung möglich und nach dem Geiste seiner Philosophie unvermeidlich. Wenn man einmal annimmt, daß allen Begriffen etwas Reales entspricht, und daß die abstractesten Begriffe die Form und das Wesentliche der wirklichen Objecte enthalten, so folgt unmittelbar, daß die bloße Zergliederung der Begriffe uns auf wahre Erkenntniß des Realen führen, und daß je höher die Abstraction getrieben ist, eine desto reinere Ansicht des Wesens der Dinge hervorgehen muß. (Man vergleiche oben S. 102, 163.).

Die Metaphysik des Aristoteles bestehet eigentlich aus drei Theilen; einer Propädeutik, einer Ontologie und Theologie. Es würde uns viel zu weit führen, wenn wir den Hauptinhalt aller dieser Theile auch nur im Allgemeinen angeben wollten, und wir müßten befürchten, entweder einen dürren, unverständlichen und wenig inter-

5) Aristotel. Metaphysicor. I. c. 2. τουτων δε το μεν παντα επιςασθαι, τῳ μαλιςα εχοντι την καθολου επιςημην αναγκαιον ὑπαρχειν. ὁυτος γαρ οιδε πως παντα τα ὑποκειμενα.

essanten Auszug zu geben, oder das Ganze zu übersetzen. Beides ist mit unserm Zwecke nicht vereinbar. Indessen dürfen wir doch diesen Theil der Aristotelischen Philosophie auch nicht mit einer bloßen allgemeinen Anzeige abfertigen. Wir hoffen unserer Pflicht ohne zu große Weitläuftigkeit ein Genüge zu leisten, wenn wir aus der Propädeutik und Ontologie nur dasjenige herausheben, was des Aristoteles Metaphysik so wie seine Philosophie charakterisirt, hingegen die Hauptsätze der Theologie, auf welche auch hier hauptsächlich mit die ganze Zurüstung gemacht ist, vollständiger darstellen.

In der Propädeutik handelt Aristoteles von dem Begriff und Inhalte, und von dem ersten Grundsatz aller Erkenntniß und fängt dann eine Kritik der von andern Philosophen aufgestellten Principien auf. Diese Untersuchungen sind aber nicht zusammenhängend vorgetragen, sondern hier und da zerstreuet [6]).

Was den Begriff der Metaphysik betrifft, welchen Aristoteles aufstellt, so haben wir denselben schon angeführt. Daß übrigens dieser Begriff nicht vollständig erörtert ist, sondern nur einige Merkmale angiebt, erhellet daraus, daß Aristoteles so viele Probleme über den Inhalt der Wissenschaft anführt, ohne sie alle zu beantworten, wenn sie gleich in anderer Rücksicht großen Nutzen für die wissenschaftliche Cultur der Metaphysik hatten. Auch dürfte die erste Philosophie, oder die Weisheit, wie er sie auch nennt, in so ferne sie die letzten Gründe oder Principien zum Gegenstande hat, nicht als Wissenschaft angesehen werden. Denn Wissenschaft

6) Er handelt davon in dem 1, 3, 4, 11. und in dem ganzen 13 und 14 Buche.

schaft ist nach dem Aristoteles nur demonstrative Erkenntniß; das Letzte und Höchste aber läßt sich nicht demonstriren, sondern es ist das Prinzip zur Erkenntniß alles Uebrigen [7]).

Die Metaphysik ist nach ihm die oberste Wissenschaft und von dem wichtigsten Interesse. Dieses erhält sie theils deswegen, weil sie von dem vollkommensten Wesen der Gottheit handelt, theils weil sie die Principien aller Erkenntniß sowohl der theoretischen als praktischen in sich begreift [8]).

Ueber den Inhalt und die Form der Metaphysik wirft er verschiedene Probleme auf; denn er betrachtet solche Zweifel und ihre Auflösung als eine wesentliche Bedingung

7) Aristotel. Metaphysicor. I. c. 2. Nicomachicor. VI. c. 7. ὡςε δηλον, ὁτι ἡ ακριβεςατη εκ των επιςημων ειη ἡ σοφια. δει αρα τον σοφον μη μονον τα εκ των αρχων ειδεναι, αλλα και τας αρχας αληθευειν. ὡς' ειη αν ἡ σοφια νȣς και επιςημη, και ὡσπερ κεφαλην εχȣσα επιςημη των τιμιωτατων.

8) Aristotel. Nicomach. VI. c. 7. Das Object der Methaphysik ist nicht der Mensch, sondern die Principe der Welt. ειδ' ὁτι βελτιςον ανθρωπος των αλλων ζωων, ȣδεν διαφερει· καὶ γαρ ανθρωπȣ αλλα πολυ θειοτερα την φυσιν, ὁιον τα φανερωτατα γε, εξ ὡν ὁ κοσμος συνεςηκε. Metaphys. I. c. 2. ἡ γαρ θειοτατη και τιμιωτατη, τοιαυτη δε διχως αν ειη μονη· ἡν τε γαρ μαλις' αν ὁ θεος εχοι, θεια των επιςημων εςι, και ειτις των θειων ειη; μονη δ' αυτη τȣτων αμφοτερων τετυχηκεν. ὁ τε γαρ θεος δοκει των αιτιων πασιν ειναι και αρχη τις, και την τοιαυτην η μονος η μαλις' αν εχοι ὁ θεος.

zum Fortschreiten in der wissenschaftlichen Bearbeitung [9]). Diese Probleme sind folgende. Ist es nur eine oder sind es mehrere Wissenschaften, welche die ersten Ursachen erforschen. Untersucht diese Wissenschaft nur allein die realen Principien, oder auch die Principien des Denkens und der Demonstration. Ist das erste, beschäftigt sich eine oder mehrere Wissenschaften mit den Prinzipien der Substanzen? Giebt es nur Sinnenwesen oder ausser diesen auch Verstandeswesen? Sind nur diese Wesen, oder auch ihre ursprünglichen Prädicate, das Object dieser Wissenschaft? Muß sie auch die Begriffe von Einerleiheit, Verschiedenheit, Aehnlichkeit, Unähnlichkeit, Entgegensetzung, von dem Vor und Nach und ihre Merkmale erörtern? Ist immer Eins dem Andern entgegengesetzt? Sind die Principien und Elemente die Gattungen, unter welche alle existirende Dinge einzutheilen sind? Haben die nächsten oder die letzten Gattungen mehr Realität? Giebt es außer der Materie eine für sich bestehende Ursache, und ist sie der Zahl nach eine oder mehrere? Sind die Principien der Zahl und dem Begriffe nach bestimmt? Sind die Principien der vergänglichen und unvergänglichen Dinge dieselben oder verschieden? sind sie alle unvergänglich oder sind die der vergänglichen Dinge auch vergänglich? Ist die Einheit und Realität nichts anders, als das Wesen der Dinge, oder nicht, und ein abgesondertes Object? Sind die Principien etwas Allgemeines oder nach Art der Individuen (reale Substanzen), sind sie etwas Mögliches oder Wirk-

9) **Aristotel. Metaphysicor. III. c. 1.** εστι δε τοις ευπορησαι βουλομενοις προυργου το διαπορησαι καλως. ἡ γαρ ὑστερον ευπορια λυσις των προτερον απορουμενων εστι. λυειν δ' ουκ εστιν αγνοουντα τον δεσμον, αλλ' ἡ της διανοιας απορια δηλοι τουτο περι του πραγματος· ἡ γαρ απορει, ταυτη παραπλησιον πεπονθε τοις δεδεμενοις.

Wirkliches? Sind die Zahlen, die Längen, die Figuren und Puncte reale Dinge oder nicht, und im ersten Falle sind sie von den Sinnenwesen abgesondert, oder diesen inhärirend? Alle diese Fragen sind von der Beschaffenheit, daß sowohl ihre skeptische als dogmatische Beantwortung viele Schwierigkeit macht [10]).

Es sind dieses in der That wichtige Probleme, und eine methodische Untersuchung derselben hätte für die wissenschaftliche Cultur der Philosophie in jenen Zeiten von großer Wichtigkeit seyn müßen, gesetzt auch, daß sie nicht alle diese Fragen aus dem Grunde untersucht, manche auch nur einseitig nach dem vorgefaßten Systeme entschieden hätte. Aber so bald man inne wird, wie diese Fragen ziemlich bunt unter einander geworfen sind, daß sie, wie es scheint, nur aus zufälligen Reflexionen über die Verhandelungen älterer Philosophen abstrahirt sind [11]), so läßt man gerne den größten Theil der Erwartungen fallen, welche sonst Aristoteles Name machen könnte, und man überzeugt sich von der Unentbehrlichkeit eines sichern Compasses, der durch dieses Labyrinth hindurchführt. Die richtige Ausmessung des Denkvermögens selbst kann diesen nur abgeben. Mehrere Fragen unter den aufgeworfenen sind von der Art, daß sie nur in einer Untersuchung des menschlichen Denkens selbst ihre Beantwortung finden können. Darauf wurde aber Aristoteles nicht geführt, weil er nach seinem Systeme nicht in der Vernunft sondern in den Objecten den letzten Aufschluß suchte.

Er

10) Aristotel. Metaphysicor. III. c. 1.

11) Aristotel. Metaphysicor. III. c. 1. αναγκη προς την επιζητεμενην επιςημην απελθειν ἡμας πρωτον, περι ὡν απορησαι δει πρωτον. ταυτα δ'εςιν ὁσα περι αυτων αλλως ὑπειληφασι τινες, καν ειτι χωρις τετων τυγχανει πρωτον παρεωραμενον.

Er entscheidet, daß es nur eine Wissenschaft ist, welche von allen andern Beziehungen abstrahirt und das Ding als Ding (das ist, das Object, in wieferne es nichts weiter als Object ist) betrachtet, und daher von allem Zufälligen (συμβεβηκοτα) von dem sich nichts wissen läßt, abstrahirt; daß die erste Philosophie nicht allein die Principe der Dinge, sondern auch des Denkens und Erkennens untersucht [12]).

Der erste Grundsatz der Metaphysik, so wie der Philosophie überhaupt, ist der Grundsatz des Widerspruchs. Er zeigt, daß dieser Grundsatz nicht directe kann bewiesen werden, und daß diejenigen, welche einen Beweis von ihm verlangen, eben keine philosophische Einsicht verrathen. Er zeigt, daß er alle Anwendbarkeit verliere, wenn man nicht annehme, daß jedes Wort seine bestimmte Bedeutung habe, weil, wenn die Worte nicht eine Bedeutung haben, es so gut ist, als hätten sie gar keine, in welchem Falle man mit einem andern über Wahrheit gar nicht mehr disputiren könnte. Die Behauptung des Protagoras, die Wahrheit sey etwas bloß Subjectives und Relatives, nebst einigen ähnlichen des Heraklits, Anaxagoras, wird geprüft und widerlegt, und die Wahrheit der Erfahrung vertheidiget, weil sonst folgen würde, daß zwei einander entgegengesetzte Sätze wahr sind und einem und demselben Subjecte widersprechende Merkmale zukommen. Man müße, sagt er, die Empfindung und das Empfundene, von dem Objecte, auf welches sich beides beziehet unterscheiden. Ohne empfindende Wesen würde keine Empfindung seyn, aber sie setzt nothwendig Etwas voraus, auf welches sie sich beziehet, und dieses Etwas ist

12) Aristotel. Metaphysicor. VI. c. 12. III. c. 1, 2. IV. c. 3.

ist von der Empfindung und von den empfindenden Wesen unabhängig [13]).

Die Beurtheilung der ältern Systeme und ihrer Principien ist vom Aristoteles mit Scharfsinn und aus dem Gesichtspuncte seines Systems mit Gründlichkeit angestellt. Bei den ältern materialistischen Behauptungen verweilt er sich nicht lange, sondern zieht aus der kurzen Darstellung derselben das Resultat, daß sich die Vernunft bei ihnen nicht befriedigen könne, weil sie zuletzt auf einen blinden Zufall und blinde Nothwendigkeit hinauslaufen, da die Vernunft einen Verstand als letzten Grund der Natur anzunehmen genöthiget sey [14]). Viel ausführlicher ist er bei der Zahlen und Ideenlehre der Pythagoräer und Platoniker, und er widerlegt diese Theorien, in soferne sie Zahlen und Ideen zu constitutiven Principien der Dinge machen, und sie hypostasiren, mit eindringendem Scharfsinne, wiewohl weder die Vorstellungsarten selbst und ihre Gründe, noch seine Gegengründe in der besten Ordnung vorgetragen sind. Die Vermischung beider Theorien und ihren verschiedenen Modificationen verursacht nicht selten große Dunkelheit. Daß er dabei den Plato oft mißverstanden

13) Aristotel. Metaphysicor. V. c. 5. 4–8. 5. ὁλως τ' ειπερ εςι το αιςθητον μονον, ουδεν αν ειη μη οντων των εμψυχων· αιςθησις γαρ ουκ αν ειη. το μεν ουν μητε τα αιςθητα ειναι μητε τα αιςθηματα, ισως αληθες· του γαρ αιςθανομενου παθος τουτο εςι· το δε τα ὑποκειμενα μη ειναι, ἁ ποιει την αιςθησιν, και ανευ αιςθησεως, αδυνατον. ου γαρ δη ἡ γ' αιςθησις αυτη ἑαυτης εςιν, αλλ' εςι τι ἑτερον παρα την αιςθησιν, ὁ αναγκη προτερον ειναι της αιςθησεως. το γαρ κινουν, του κινουμενου φυσει προτερον εςι.

14) Aristotel. Metaphysicor. I. c. 3. 4. 5.

den habe, indem er die Ideen als hypostasirte Principien betrachtet, haben wir oben gezeigt. (S. 50, 51.) [15]).

Ontologie.

Es giebt wahrnehmbare und denkbare Objecte. Die ersten sind die Objecte, in wieferne sie durch die Sinne erscheinen, mit mancherlei veränderlichen und wechselnden Beschaffenheiten; die letzten, in wie ferne sie nach ihren blos wesentlichen Eigenschaften gedacht werden. Von der Art sind z. B. die Dinge, welche durch ihre Einwirkung auf die Sinne Empfindungen hervorbringen. Diese Eintheilung beruhet nur auf der Verschiedenheit der Ansicht, nach welcher man einen Gegenstand sich vorstellt, und es ist daher ein und dasselbe Object sinnlich und intelligibel. Es giebt, außer den Gegenständen der Erfahrung, die wir wahrnehmen und denken, und außer dem Urwesen, keine Dinge an sich, welche eine Verstandeswelt ausmachten [16]). Dieses ist der Gegensatz von Platos Rationalismus, nach welchem die Erfahrungsgegenstände nur Nachbildungen der göttlichen Ideen sind, die als Urbilder das Wesen der Dinge enthalten und im eigentlichen Verstande Dinge an sich sind.

Daher macht das Sinnliche und das Denkbare keinen solchen Gegensatz aus, als bei dem Plato. Das Denkbare ist

15) Aristotel. Metaphysicor. I. c. 6. 7. XIII—XIV.

16) Aristotel. Metaphysicor. V. c. 5. (Note 13). III. c. 2. 4. πολλαχῃ δε εχοντων δυςκολιαν, ȣδενος ἡττον ατοπον, το φαναι μεν ειναι τινας φυσεις παρα τας εν τῳ ȣρανῳ, ταυτας δε τας αυτας φαναι τοις αιςϑητοις. IV. c. 5. de anima, III. c. 8.

ist das Sinnliche verallgemeinert, und das Sinnliche ist das Denkbare mehr bestimmt und modificirt. Daher legt er das Sinnliche aller Erkenntniß zum Grunde, und kein Denken ist ohne Empfindung und Einbildungskraft möglich. Hier in der Ontologie kehrt er aber gewissermaßen dieses Verhältniß um. Denn da er die letzten Principien der Dinge darstellen will, und ein Princip überhaupt nur das Allgemeine ist, aus welchem das Besondere abgeleitet werden muß; so ist er genöthigt, die höchsten Abstractionen als das Einfache zum Grund zu legen, um daraus das Zusammengesetztere zu erklären. Ueberhaupt qualificirt sich auch das Einfache als etwas, das nicht höher abgeleitet werden kann, und dabei unveränderlich und nothwendig ist, zu Principien einer Wissenschaft [17])

Dieses ist nun im Grunde ebenfalls auch dem Geiste der Platonischen Philosophie angemessen, und wenn man die abweichenden Hypothesen von dem Ursprunge der Vernunftbegriffe und das Hyperphysische in der Ideenlehre abrechnet, so ist zwischen der Metaphysik des Plato und Aristoteles nur der Unterschied, daß der Letzte die Analyse der Begriffe weiter getrieben, auf der andern Seite aber das Empirische und Rationelle nicht so scharf als Jener abgesondert hat.

Das Denkbare ist also dasjenige, was nach Weglassung aller sinnlichen sich auf die Empfindung unmittelbar beziehenden und daher veränderlichen Accidenzen, an einem Objecte noch zu denken übrig bleibt. Dieses ist nun nichts anders

17) Aristotel. Metaphysicor. V. c. 5. ὥστε το πρωτον και κυριως αναγκαιον το ἁπλουν εστι. τουτο γαρ ουκ ενδεχεται πλεοναχως εχειν, ὥστ᾽ ουδε αλλως και αλλως. ηδη γαρ πλεοναχως αν εχοι. ει αρα εστιν αττα ἀΐδια και ακινητα, ουδεν εκεινοις εστι βιαιον, ουδε παρα φυσιν.

anders, als das Reale (ον). Denn das ον ist dasjenige, was unveränderlich und nothwendig ist; das Entgegengesetzte ist das Zufällige, was weder immer noch meistentheils ist [18]). Das ον ist daher nichts anders als das Object überhaupt, und dessen nothwendige, allgemeine Merkmale, welche Aristoteles Categorien nennt. Das **Seyn** und das **Gedacht werden** oder in einem Urtheile **verbunden** oder getrennt werden ist in einem gewissen Sinne einerlei; da aber dasjenige, von welchem ein solches Seyn ausgesagt wird, ein Gegenstand seyn kann, welchem, außer dem Verstande, **entweder Wirklichkeit zukommt oder nicht**, so handelt Aristoteles in der Metaphysik nur allein von dem letzten, und nennt es das **Ding im eigentlichen Sinne**, das Ding in wieferne es Ding ist (κυριων ον, το οντως ον το ον ᾗ ον). [19]). Also ist, das ον, welches den Gegenstand der Metaphysik ausmacht, das **Reale überhaupt** und von dem sucht er die letzten Principien auf.

Um

18) **Aristotel. Metaphysicor.** V. c. 7. VII. c. 2. ὁ γαρ αν ῃ, μητ' αει, μηθ' ὡς επι το πολυ, τουτο φαμεν συμβεβηκος ειναι. — Φαινεται γαρ το συμβεβηκος εγγυς τι του μη οντος. c. 3.

19) **Aristotel. Metaphysicor.** VI. c. 3. επει δε ἡ συμπλοκη εστιν και ἡ διαιρεσις εν τῃ διανοιᾳ, αλλ' ουκ εν τοις πραγμασι, το δ' ούτως ον έτερον ον των κυριων. ἠ γαρ το τι εστιν η ότι ποιον, η ότι ποσον, η ειτι αλλο συναπτει η αφαιρει ἡ διανοια, το μεν συμβεβηκος και το ὡς αληθες ον αφετεον. το γαρ αιτιον του μεν αοριστον, του δε της διανοιας τι παθος, και αμφοτερα παρα το λοιπον γενος του οντος, και ουκ εξω δηλουσιν ουσαν τινα φυσιν του οντος. διο ταυτα μεν αφεισθω· σκεπτεον δε του οντος αυτου τα αιτια και τας αρχας ᾗ ον. VII. c. 1.

Um diese Principien aufzusuchen, setzt er zuerst gewisse Classen fest, unter welche alle Prädicate können gebracht werden (Categorien), entwickelt einige von diesen Prädicaten oder allgemeinen Begriffen, und bestimmt dann die Principien des Realen.

Die zehen Categorien des Aristoteles werden gewöhnlich zur Logik gerechnet; und sie gehören auch dahin, wenn man die Logik als ein Organon betrachtet. In der Schrift, welche von den Categorien handelt, werden diese auch bloß logisch betrachtet, insoferne ihre Merkmale entwickelt, unter einander verglichen, und daraus Sätze abgeleitet werden. Allein die Kategorien haben beim Aristoteles noch etwas mehr zu bedeuten, und selbst seine Theorie des Denkens beweiset, daß sie in nothwendiger Beziehung mit den realen Objecten der Erkenntniß stehen. Es sind Classenbegriffe des Denkens und zugleich der Objecte und ihrer Prädicate, und sie sollen nicht allein dazu dienen, die Verhältniße der Begriffe zu einander, sondern auch das Verhältniß der Prädicate zu ihren Objecten zu bestimmen. Es sind mit einem Worte nicht sowohl logische, formelle, sondern allgemeine Objectenbegriffe.

Ueber den Weg, auf welchem Aristoteles diese Categorien entdeckte, hat er uns nirgends einigen Aufschluß gegeben. Aber man darf nur einen Blick auf sie werfen, um zu bemerken, daß er sie auf dem Wege der Abstraction fand, ohne dazu ein leitendes Princip zur Hand zu haben. Er zählte daher zehen solcher Begriffe auf: Substanz, Qualität, Quantität, Relation, Ort, Zeit, Lage, Haben (Besitz), Thun, Leiden [20]). Diese Begriffe

20) Aristotel. Categor. c. 2. ed. Buhle. των κατα μηδεμιαν συμπλοκην λεγομενων ἑκαςον ητοι ȣσιαν σημαινει, η ποσον, η ποιον, η προς τι, η πȣ, η ποτε, η κεισθαι, η εχειν, η ποιειν, η πασχειν. Metaphysicor. V. c. 7. καθ' ἁυτο δε ειναι λεγεται, ὁσαπερ

Begriffe sind an der Sprache abgesondert, wie man z. B. aus dem Verhältnißbegriff von Lage und Haben siehet. Allerdings hat Aristoteles auf diese Art einige Verhältnisse der Begriffe in den Urtheilen, und also einige Functionen des Urtheilens selbst, durch seinen glücklichen Scharfsinn aufgefunden; allein durch dieses Medium konnten sie weder vollständig noch rein ausgedrückt werden. Daher mischte er formelle und materielle Verhältnisse unter einander, und unter den aufgestellten selbst sind einige abgeleitete, z. B. die Lage (κεισθαι) gehört unter Ort; die Relation begreift schon Ort, Zeit, Lage, Besitz unter sich. Daß er Zeit und Ort mit aufnahm, kann dem Aristoteles nicht so sehr zum Vorwurf gereichen, da er die Form und die Materie des Denkens nicht von einander gesondert hatte, nicht das Denken an sich, sondern das Denken in Anwendung auf Objecte der Erfahrung vor Augen hatte. Aus eben dem Grunde konnte er auch nicht die Begriffe von dem Verhältniß des Denkens zum Bewußtseyn oder von der Modalität mit aufnehmen, weil Möglichkeit und Wirklichkeit als ein Verhältniß der Objecte selbst betrachtet werden mußte.

Es fällt in die Augen, daß Aristoteles keine Vollständigkeit, weder absolute noch comparative, beabsichtigen konnte, und seine Tafel enthält auch wirklich weder alle, noch die ursprünglichen Prädicate. So hätte er z. B. anstatt

ὁσαπερ σημαινει τα σχηματα της κατηγοριας· ὁσαχως γαρ λεγεται, τοσαυταχως τα ειναι σημαινει. επει ουν των κατηγορουμενων τα μεν τι εστι σημαινει, τα δε ποιον, τα δε ποσον, τα δε προς τι, τα δε ποιειν και πασχειν, τα δε που, τα δε ποτε. VII. c. 1. το ον λεγεται πολλαχως, καθαπερ διειλομεθα προτερον εν τοις περι του πολλαχως. σημαινει γαρ το μεν τι εστι, και το δε τι, το δε ὁτι ποιον η ποσον η των αλλων ἑκαστον των ουτω κατηγορουμενων.

anstatt des Wirkens und Leidens, den höhern Begriff, der beide unter sich begreift, das Vermögen aufnehmen müssen; so fehlen die in seinem System so viel bedeutenden Begriffe von Materie, Form, Beraubung, Ursache u. s. w. Auch ist diese Tafel von wenig Nutzen, selbst in seinem eignen System, und sie dient fast nur dazu, um die Hauptpuncte, die bei einem Gegenstand zu untersuchen sind, in Erinnerung zu bringen.

In der Metaphysik wird (außer einigen andern beyläufigen Erörterungen) eigentlich nur ein einziger, nehmlich Substanz, das ist eines für sich bestehenden wirklichen Dinges (ον im eigentlichen Sinne) mit andern in Verbindung stehenden entwickelt. Da das Wort ουσια, welches im Griechischen *Substanz* bedeutet, vieldeutig ist, und auch noch das Wesen, das Allgemeine, den Gattungsbegriff ausdrückt [21]), so werden auch zugleich diese Begriffe erklärt. Wir können hier nur die vorzüglichsten Resultate anführen, wenn wir nicht zu weitläuftig werden wollen.

Substanz ist das Erste dem Begriffe, der Erkenntniß, der Zeit und der Natur nach; denn unter allen Categorien ist Substanz das einzige Ding, welches getrennt existiren, das ist, subsistiren kann. *Substanz ist dasjenige, welches allen Prädikaten zum Grunde liegt, welches von keinem prädicirt, von welchem aber alles übrige prädicirt werden kann* [22]). Dieses ist Substanz in der ersten Bedeu-

P 2 tung;

21) Aristotel. Metaphysicor. VII. c. 3. λεγεται δ' ἡ ουσια, ει μη πλεοναχως αλλ' εν τετταρσι γε μαλιστα· και γαρ το τι ην ειναι, και το καθολου, και το γενος ἡ ουσια δοκει ειναι ἑκαστω και τεταρτον τουτων το ὑποκειμενον.

22) Aristotel. Metaphysicor. VII. c. 3 το δ' ὑποκειμενον εστι, καθ' οὗ τα αλλα λεγεται, εκεινο δε αυτο μηκετι κατ' αλλου. c. I.

tung; in der zweiten sind es die Gattungen und Arten [23]). Die Substanz in der ersten Bedeutung kommt ohne allen Zweifel den Körpern, sowohl den organischen als unorganischen, zu [24]).

Der Substanz kommt ursprünglich ein bestimmtes individuelles Seyn (Wesen) zu (το τι ην ειναι, το δε τι), mittelbarer Weise durch die Substanz auch allen andern Prädikaten. Das Wesen ist aber nichts anderes als die Substanz ohne Materie. Ein Satz, der dieses Seyn ausdrückt, heißt Definition; definiren lassen sich daher ursprünglich Substanzen, mittelbar auch die übrigen Prädikate [25]).

Die Substanz, d. i. das letzte Subject, welches allen Prädicaten zum Grunde liegt, scheint auf gewisse Weise die Materie zu seyn. Denn wenn man sich Eigenschaften, Größe, Gestalt, Vermögen, Wirkungen hinwegdenkt, so bleibt nichts übrig als Materie, nehmlich die Materie im eigentlichen Sinne, ohne alle Qualitäten. Allein da der Materie durch die Form erst ein bestimmtes Seyn

23) Aristotel. Categoriae. c. 5. δευτεραι δε ουσιαι λεγονται, εν ὁις ειδεσιν ἁι πρωτως ουσιαι λεγομεναι ὑπαρχουσι· ταυτα τε, και τα των ειδων τουτων γενη.

24) Aristotel. Metaphysicor. VII. c. 2. δοκει δ' ἡ ουσια ὑπαρχειν φανερωτατα μεν τοις σωμασι. VIII. c. 1. αισθηται ουσιαι.

25) Aristotel. Metaphysicor. VII. c. 4. ὁτι ὁ πρωτως και ἁπλως ὁρισμος και το τι ην ειναι των ουσιων εστιν, ου μην αλλα και των αλλων ὁμοιως εστι, πλην ου πρωτως. — ὁτι εστι το τι ην ειναι ἑκαστον, ὁ λεγεται καθ' ἁυτο. c. 6. το τι ην ειναι λεγεται ειναι ἡ ἑκαστου ουσια. λεγω δε ουσιαν ανευ ὑλης το τι ην ειναι.

Seyn zukommt, so kann nicht Materie, sondern die Form und das aus beiden zusammengesetzte Substanz im strengen Sinnne seyn [26]).

Ob nun gleich die Substanz gewissermaßen etwas Einfaches, Nichtzusammengesetztes ist [27]), so unterscheidet man doch an den sinnlichen Substanzen Materie und Form, ein Etwas, welches die Möglichkeit von dem individuellen Seyn enthält, und ein Etwas, welches diese Möglichkeit zur Wirklichkeit macht. Beides enthält den Grund zur Beantwortung der Frage: Was ist Substanz, wodurch ist dieses diese bestimmte Substanz? [28])

26) Aristotel. Metaphysicor. VI. c. 2. *αλλα μην αφαιρεμενε μηκες και πλατες και βαθες εδεν ὁρωμεν ὑπολειπομενον πλην ειτι εςι το ὁριζομενον ὑπο τετων. ὡςε την ὑλην αναγκη φαινεςθαι μονην εσιαν ἑτω σκοπεμενοις — αδυνατον δε, και γαρ το χωριςον και το τοδε τι ὑπαρχειν δοκει μαλιςα τῃ εσιᾳ. διο το ειδος και το εξ αμφοιν εσια δοξειεν αν μαλλον ειναι της ὑλης.*

27) Aristotel. Metaphysicor. VII. c. 13. *ει γαρ μητε εκ των καθολε ὁιον τ' ειναι μηδεμιαν εσιαν, δια το τοιονδε αλλα μη τοδε τι σημαινειν, μητ' εξ εσιων ενδεχεται εντελεχειᾳ ειναι μηδεμιαν εσιαν συνθετον, ασυνθετον αν ειη εσια πασα· ὡςε εδε λογος αν ειη εδεμιας εσιας.*

28) Aristotel. Metaphysicor. VII c. 17. *δηλον δη ὁτι την ὑλην ζητει δια τι εςιν. ὁιον οικια ταδι, δια τι, ὁτι ταδι ὑπαρχει, ὁ ην οικια ειναι, και ανθρωπος ὁδι, η το σωμα τετο τοδι εχον. ὡςε το αιτιον ζητειται της ὑλης. τετο δ' εςι το ειδος, ὁ ῳ τι εςι· τετο δ' ἡ εσια.* VIII. c. 1. *αι δε αιςθηται εσιαι πασαι ὑλην εχεσιν. εςι δ' εσια τα ὑποκειμενα, αλλως μεν ἡ ὑλη, αλλως δε ὁ λογος. ὑλην δε λεγω,*

Ungeachtet Aristoteles, wie man aus allem siehet, wohl ahndete, was eigentlich Substanz sey, daß es ein Verhältniß der Objecte zu dem Denken ausdrücke, welches sich aus keinem Begriffe herauswicklen läßt, so verliert er sich doch über den logischen Erörterungen des Begriffs in ein Labyrinth von Sätzen und Gegensätzen. Nach dem Grundsatze seiner Philosophie, daß nichts in dem Verstande ist, was nicht durch die Sinne in denselben gekommen ist, muß er die Substanz auch als etwas den Objecten außer dem Denken anhaftendes betrachten. Allein die Erklärungen, die er davon giebt, das letzte Subject der Eigenschaften, Subsistenz, halten eine weitere Analyse nicht aus, und er schwankt daher zwischen Form und Materie, ohne einen festen Punct zu finden. Die Materie, nur etwas Mögliches, Bestimmbares, kann ohne Form, das Bestimmende nicht als etwas Wirkliches gedacht werden, und die Form setzt wieder etwas Substantielles voraus, an welchem sie in der Wirklichkeit nur vorkommen kann. Eben so wenig findet man etwas Bestimmtes über die Frage: ob das letzte Subject etwas Einfaches oder Zusammengesetztes ist.

Er hat bei diesen Untersuchungen vorzüglich die Absicht, den Platonischen Idealismus zu bestreiten. Wenn man diesen Streit bis auf die letzten Gründe verfolgt, so findet man, daß beide Philosophen in ihren Behauptungen nicht so sehr von einander abweichen, als es bei dem ersten Anblick des Aristotelischen Räsonnements scheinen möchte. Wenn man nicht mit Aristoteles von der unerweislichen Vorstellungsart ausgehet, daß Plato unter den Ideen Substanzen verstanden habe, so wird man finden, daß dieser

ἡ μη το δε τι ὀν ενεργειᾳ, δυναμει εϛι το δε τι. αλλως δε ὁ λογος και ἡ μορεη, ὁ το δε τι ον τῳ λογῳ χωριϛον εϛι. τριτον δε το εκ τȣτων, ὧ γενεσις μονον και φθορα εϛι και χωριϛον ἁπλως.

dieser gleich dem Aristoteles in der wirklichen Welt nur den Körpern Subsistenz zuerkannte. Der einzige Punct, worin beide sich trennen, besteht darin, daß Plato die erkennbaren Substanzen nicht, wie Aristoteles, für Dinge an sich, sondern nur für Erscheinungen hält, deren Urbild in den Ideen des göttlichen Verstandes anzutreffen ist. Die Polemik des Aristoteles setzt diesen Punkt nie deutlich ins Licht, und daher trifft sie, wenn er noch so gute Bemerkungen macht, doch selten zur Sache, und zuweilen vergißt er sich, daß er wirklich platonisirt [29]).

Indessen war es immer gut, daß Aristoteles durch Bestreitung jener, obgleich falsch verstandenen, Ideenlehre theils der schwärmerischen Spekulation in dem Uebersinnlichen, theils dem Mißbrauche bloßer Abstractionen vorzubeugen suchte. Freilich hat er durch seine Lehre von der Materie und Form in der Folge eben so unfruchtbare Spielereien mit leeren Abstractionen veranlaßt, als nur immer die Ideenlehre vermochte.

Da Aristoteles die Materie einmal durch Abstraction zu einem bloßen Gedanken-Dinge gemacht hatte, indem er sie von allen Qualitäten entkleidet, und nicht als etwas den Raum Erfüllendes betrachten kann, so war über die Materie nichts weiter zu sagen, als daß sie das Mögliche, Bestimmbare sey, welches ohne Anfang, ewig ist [29) b]).

29) Aristotel. Metaphysicor. VII. c. 7. ὡςε συμβαινει τροπον τινα ὑγιειαν εξ ὑγιειας γινεσθαι και την οικιαν εκ οικιας, της ανευ ὑλης, την εχεσαν ὑλην. ἡ γαρ ιατρικη εςι και οικοδομικη το ειδος της ὑγιειας και της οικιας. c. 15. τε δε λογε ουκ εςιν οὑτως, ὡςε Φθειρεςθαι, ουδε γαρ γενεσις. ου γαρ γινεται το οικιᾳ ειναι, αλλα το τηδε τῃ οικιᾳ. αλλα ανευ γενεσεως και Φθορας εισι και ουκ εισι. δεδεικται γαρ, ὁτι ουδεις ταυτα γεννᾳ ουδε ποιει.

29) b) Als das Mögliche, Unbestimmte, welches etwas Bestimm-

Er gehet daher über diesen Begriff, als bekannt, hinweg, und beschäftigt sich mit den Untersuchungen über die Möglichkeit, worin zuletzt der Begriff der Materie aufgelöst wurde, und über die Form, Wirklichkeit, Kraft, als das Bestimmende und Unbekanntere [30]).

Die Form (ειδος, μοϱφη), welche durch Worte ausgedrückt, die Definition eines Dinges ist, ist der letzte Grund des Seyns, was das Mögliche zum Wirklichen macht (ενεϱγεια), es ist also mit einem Worte das Verhältniß und die Art der Zusammensetzung der Bestandtheile, die Natur, der innere Grund des Wirkens und Leidens [31]). Daraus folgt, daß die Form nach Verschiedenheit des Subjects und der Materie verschieden ist [32]).

Die

Bestimmtes werden kann, ist die Materie an sich veränderlich. Doch, sagt er, kann es auch eine Materie geben, die, ohne veränderlich zu seyn, bloß im Raume beweglich ist. Metaphys. VIII. c. 4. ισως γαϱ ενια ουκ εχει ὑλην η ȣ τοιαυτην αλλα μονον κατα τοπον κινητην. Die Ewigkeit der Materie behauptet er Metaphysicor. VII. c. 6. Physicor. I. c. 9.

30) Aristotel. Metaphysicor. VII. c. 3. την μεν τοινυν εξ αμφοιν ȣσιαν, λεγω δε την εκ της ὑλης και της μοϱφης, αφετεον· ὑςεϱα γαϱ και δηλη. Φανεϱα δε πως καὶ ἡ ὑλη. πεϱι δε της τϱιτης σκεπτεον· ἀυτη γαϱ αποϱωτατη.

31) Aristotel. Metaphysicor. VIII. c. 1. ὁ λογος και ἡ μοϱφη, ἡ τὸ δε τι ον, τῳ λογῳ χωϱιςον εςι. c. 2. ἡ ȣσια αιτια τȣ ειναι ἑκαςον. VII. c. 4, 17.

32) Aristotel. Metaphysicor. VIII. c. 2. Φανεϱον δη εκ τȣτων, ὁτι ἡ ενεϱγεια αλλη αλλης ὑλης και λογος

Die Form entsteht nicht, sie wird nur an einer Materie hervorgebracht. Daraus folgt aber nicht, daß sie für sich bestehen müßte; sondern sie setzt nur immer ein anderes Wesen von derselben Form voraus, welche die Form an einem andern hervorbringt, z. B. ein Mensch erzeugt einen Menschen. Eben so wenig ist aber die Form vergänglich 33).

Damit ein wirkliches Wesen, das ist, ein existirendes Wesen entstehe, muß Form und Materie vereinigt werden. Es fragt sich nun: worin der Grund von dieser Vereinigung bestehe; denn jeder Substanz kommt Einheit zu. Es ist einleuchtend, daß diese Frage sich von selbst beantwortet. Denn Form und Materie ist Ein und Dasselbe, die letzte das Bestimmbare, das mögliche Ding, die erste, das Bestimmende, das wirkliche Ding 34); jene Frage ist also der gleich zu setzen,

λογος· των μεν γαρ ἡ συνθεσις, των δε ἡ μιξις, των δε αλλο τι των ειρημενων.

33) Aristotel. Metaphysicor. VIII. c. 3. αναγκη δε ταυτην (ȣσιαν) η ἀϊδιον ειναι, η φθαρτην ανευ τȣ φθειρεσθαι, και γεγονεναι ανευ τȣ γιγνεσθαι. δεδεικται δε και εν αλλοις, ὁτι το ειδος ȣδεις ποιει, ȣδε γενναται, αλλα ποιειται τοδε (das Individuum), γιγνεται δε το εκ τȣτων. VII. c. 6, 8. 9. αει γαρ δει προϋπαρχειν την ὑλην και το ειδος, ȣτω δε κα, επι τȣ τι εςι και επι τȣ ποιȣ και ποσȣ και των αλλων ὁμοιως κατηγοριων. ȣ γαρ γινεται το ποιον, αλλα το ποιον ξυλον, ȣδε το ποσον, αλλα το ποσον ξυλον η ζωον· αλλ' ιδιον της ȣσιας εκ τȣτων λαβειν εςι, ὁτι αναγκη προϋπαρχειν αει ἑτεραν ȣσιαν εντελεχεια ȣσαν, ἡ ποιει οἱον ζωον, ει γινεται ζωον. — c. 8. ȣδ' αν ειεν δια γε ταυτα ȣσιαι καθ' ἁυτας.

34) Aristotel. Metaphysicor. VIII. c. 6. εςι δ' ὡσπερ ειρηται και ἡ εσχατη ὑλη και ἡ μορφη ταυτο, και το μεν δυναμει, το δε ενεργεια, ἑν πως εςι.

worin der Grund von dem, daß etwas Eins, und davon, daß etwas ein wirkliches Ding ist. Denn es ist ein und derselbe Grund. Denn sobald etwas ein wirkliches Ding ist, ist es auch Eins, und wenn es ein bestimmtes Etwas, Individuum ist (ἑν τι), so ist es auch etwas Wirkliches (ον τι) 35).

Die Materie ist entweder sinnliche, die veränderlich, oder auch bloß im Raume beweglich ist (κατα τοπον κινητη) oder intelligible, die in den empfindbaren Objecten vorkommt, insofern sie nicht empfindbar sind, z. B. die den mathematischen Eigenschaften zum Grunde liegt 36). Eigentlich entstehen bloß diejenigen Dinge aus Materien, bei welchen ein Entstehen und ein Uebergang von einem Zustande in den andern Statt findet. Unerachtet vielleicht ursprünglich nur eine Materie ist, so hat doch jedes Ding, insofern es verschieden ist, wiederum eine eigne Materie 37).

Jede Substanz, insofern sie aus Materie und Form besteht, kann definirt werden, aber von den letzten Gründen derselben läßt sich eben deswegen, weil sie als Letztes nicht weiter aufgelößt werden können, keine Definition geben. Auf diese Art muß die Behauptung des Antisthenes

35) Aristotel. Metaphysicor. VIII. c. 6. διο ȣκ εςιν ἑτερον τι αιτιον τȣ ἑν ειναι ȣδενι τȣτων, ȣδε τȣ ον τι ειναι· ευθυς γαρ ἑκαςον εςιν ον τι και ἑν τι.

36) Aristotel. Metaphysicor. VII, c. 10. VIII, c. 4.

37) Aristotel. Metaphysicor. VIII. c. 4. ȣδε παντος ὑλη εςιν αλλ' ὁσων γενεσις εςι και μεταβολη εις αλληλα. ὁσα δ' ανευ τȣ μεταβαλλειν εςιν η μη, ȣκ εςιν τȣτων ὑλη — ὁτι ει και εκ τȣ αυτȣ παντα πρωτȣ, η των αυτων ὡς πρωτων και ἡ αυτη ὑλη τοις γιγνομενοις, ὁμως εςι τις οικια ἑκαςȣ.

tisthenes berichtigt werden, wenn er sagte: kein Ding könne nach dem, was es ist, definirt werden, und jede davon versuchte Definition sey nichts als leere Tautologie; nur die Beschaffenheiten derselben könnten angegeben werden [38]). Jede Definition einer Substanz verhält sich aber wie eine Zahl. So wie durch den geringsten Zusatz oder die kleinste Wegnahme nicht mehr dieselbe Zahl bleibt, so wird auch die Definition nicht mehr zutreffen, wenn man auch noch so wenig zusetzt oder wegnimmt. Das Mannichfaltige in der Definition stehet im nothwendigen Zusammenhange, und es wird durch die wirkliche Natur des Dinges zur Einheit verbunden. Die Form, das Wesen eines Dinges läßt kein Mehr noch Weniger zu, sondern nur die Materie [39]). Die Möglichkeit einer Realdefinition, welche Aristoteles unter ὁρισμος versteht, leuchtet daraus noch nicht ein, vielmehr erkennt man daraus die Unmöglichkeit, ein Ding, vorausgesetzt, daß es nicht im Verhältniß zu uns, wie es erscheint, sondern wie es an sich ist, betrachtet wird, zu definiren. Denn wer kann alles das Individuelle, welches zu seinem

Wesen

38) Aristotel. Metaphysicor. VIII. c. 3. (Man sehe 2 Band, S. 96.

39) Aristotel. Metaphysicor. VIII. c. 3. και ὡσπερ ουδ' απ' αριθμου αφαιρεθεντος τινος η προστεθεντος, εξ ὡν ὁ αριθμος εςιν, ουκ ετι ὁ αυτος αριθμος εςιν, αλλ' ἑτερος, καν τουλαχιςον αφαιρεθῃ η προστεθῃ, οὑτως ουδε ὁ ὁριςμος ουδε το τι ην ειναι ουκ ετι εςαι, αφαιρεθεντος τινος, η προστεθεντος. — και τον αριθμον δει ειναι τι ᾧ εἱς — και ἡ ουσια ἑν οὑτως, αλλ' ουχ ὡς λεγουσι τινες, οἱον μονας τις ουσα η ςιγμη, αλλ' εντελεχεια και φυσις τις ἑκαςη. και ὡσπερ ουδε ὁ αριθμος εχει το μαλλον και το ἡττον, ουδ' ἡ κατα το ειδος ουσια, αλλ' ειπερ, ἡ μετα ὑλης.

Wesen gehört — und bei einem Individuum ist alles wesentlich — erkennen und zusammenfassen? Daher hatte Plato Recht, wenn er behauptete, nur das Allgemeine lasse sich definiren, ob er gleich hauptsächlich auf die Veränderlichkeit der Erfahrungsgegenstände Rücksicht nahm [40]).

Vermögen und Kraft, Möglichkeit und Wirklichkeit unterscheidet Aristoteles nicht genugsam, weil beide Correlata durch einerlei Wort (δυναμις, ενεργεια) ausgedrückt werden. Auch stehet Möglichkeit und Kraft nach seinen Begriffen in einem Realzusammenhange mit Vermögen und Kraft. Vermögen ist das Princip der Veränderung in einem andern, insofern es ein anderes ist, entweder Veränderung in einem andern hervorzubringen (τȣ ποιειν) oder Veränderung von einem andern zu erleiden (τȣ πασχειν) [41]).

Die Vermögen sind entweder in leblosen oder in beseelten Objecten, und vorzüglich in der Vernunft gegründet, z. B. Künste, Wissenschaften (δυναμεις αλογαι, μετα λογȣ.) Jene enthalten den Grund der Möglichkeit nur immer von einem, diese auch von dem Entgegengesetzten, weil jeder Begriff, jede Erkenntniß mittelbarer Weise sich auf das Entgegengesetzte des Objects beziehet [42]).

Was Kraft im Gegensatz von Vermögen ist, getraut sich Aristoteles durch keinen bestimmten Begriff zu erklären, sondern begnügt sich bloß, den Gegensatz

40) Aristotel. Metaphysicor. I. c. 6.

41) Aristotel. Metaphysicor. IX. c. 1. δυναμις αρχη μεταβολης εν αλλῳ αλλȣ ἡ αλλο — διο ἡ συμπεφυκεν, ουδεν πασχει αυτο ὑφ' ἑαυτȣ.

42) Aristotel. Metaphysicor. IX. c. 2. και αἱ μεν μετα λογȣ πασαι των εναντιων αἱ αυται, αἱ δ' αλογοι μια ἑνος.

satz analogisch zu versinnlichen. Es ist Aeußerung des Vermögens, welche sich zum Vermögen verhält, wie das Wachende zum Schlafenden, ein Sehender zu dem, der die Augen verschlossen hat, das Gewirkte zu dem noch nicht Gewirkten. *Ενεργεια* ist der Act des Vermögens, der vollendet ist, das Ziel erreicht hat; ist das Ziel noch nicht erreicht, so heißen die Thätigkeiten, welche dazwischen vorgehen, *κινησεις* 43).

Die Fähigkeit zu wirken und das Wirken selbst sind von einander verschieden. Einige Megariker behaupteten, kein Ding habe ein Vermögen zu wirken, außer nur dann, wenn es wirke, und wenn es nicht wirke, habe es auch kein Vermögen. Diese Behauptung widerlegt Aristoteles durch Ungereimtheiten, welche daraus folgen, z. B. ein Baumeister müßte dann, wenn er aufhört zu bauen, nicht mehr die Baukunst besitzen, und wenn er wieder anfängt zu bauen, sie wieder erlangen 44). Allein wahrscheinlich verstanden die Megariker unter

43) Aristotel. Metaphysicor. IX. c. 6. *δηλον δ' επι των καθ' έκαςα τη επαγωγη ὁ βουλομεθα λεγειν, και ε δειν παντος όρον ζητειν, αλλα το αναλογον συνοραν. ότι ώς το οικοδομουν προς το οικοδομικον, και το εγρηγορος προς το καθευδον, και το όρων προς το μυον μεν, οψιν δε εχον, και το αποκεκριμενον εκ της ύλης προς την ύλην, και το απειργασμενον προς το ανεργαςον. — Πασα γαρ κινησις ατελης, ισχνασια, μαθησις, βαδισις, οικοδομησις. αυται δε κινησεις και ατελεις γε. ε γαρ άμα βαδιζει και βεβαδικεν, ουδ' οικοδομει και ῳκοδομηκεν, ουδε γιγνεται και γεγονεν, η κινειται και κεκινηκε· αλλ' έτερον και κινει και κινειται· έωρακε δε και όρᾳ άμα το αυτο και νοει και νενοηκε. την μεν ουν τοιαυτην ενεργειαν λεγω, εκεινην δε κινησιν.*

44) Aristotel. Metaphysicor. IX. c. 3.

unter dem Vermögen auch zugleich die äußern Bedingungen, unter welchen sich ein Vermögen äußern kann, und wenn diese vorhanden sind, so, folgerten sie, müsse sich auch das Vermögen wirksam äußern.

Möglich ist dasjenige, **welches**, **wenn** ein **Vermögen** sich **wirksam** äußert, **nicht unmöglich ist.** Es ist daher falsch, wenn einige sagen: das sey möglich, werde aber nie wirklich werden. Denn man muß das Falsche (logische Unmöglichkeit) von dem real unmöglichen unterscheiden. — Es ist auffallend, wie ein solcher tautologischer Begriff einem so scharfen Denker entfallen, und wie es möglich war, daß ihm der Widerspruch in der letzten Behauptung entgehn konnte, zumal da er sonst ausdrücklich behauptet: das Mögliche könne seyn und auch nicht seyn 45).

Das Wirkende und Wirkliche gehet vor dem Möglichen voraus. Denn aus dem Möglichen wird das Wirkliche durch eine wirkende Ursache. Man kommt also durch eine Reihe von wirkenden zuletzt auf etwas absolut wirkendes. Nicht nur der Zeit nach, sondern auch dem Wesen nach gehet das Wirkliche dem Möglichen voraus. Denn alles Wirkende hat ein Object, welches durch dasselbe wirklich wird, die Wirkung (εργον). Diese ist nun entweder die Thätigkeit, der Gebrauch der Kraft selbst, oder etwas außer derselben, (z. B. das Denken, — das Bauen). In dem letzten Falle ist das Wirklichgemachte in dem Objecte, in dem ersten in dem wirkenden Subjecte. Daraus erhellet, daß die Form und das Wesen das Wirkende ist, und vor dem Vermögen hergehet 46). Wahrscheinlich wollte Aristoteles, der sich hier

45) **Aristotel. Metaphysicor.** XII. c. 6. IX. c. 8. *το δυνατον δε παν ενδεχεται μη ενεργειν. το αρα δυνατον ειναι, ενδεχεται και ειναι και μη ειναι.*

46) **Aristotel. Metaphysicor.** IX. c. 8. *αει γαρ εκ*

hier ziemlich undeutlich ausgedrückt hat, so viel sagen, als: das Vermögen setzt ein wirkliches Subject voraus, in welchem es nur vorhanden seyn kann.

Das Ewige gehet vor dem Veränderlichen und Vergänglichen voraus. Denn bei dem Ewigen findet keine Möglichkeit, nur Wirklichkeit Statt, und nur das Mögliche kann vergänglich seyn. Denn was möglich ist, kann wirken und nicht wirken, seyn und nicht seyn. Bei dem nun das Nichtseyn möglich ist, bei dem kann es auch eintreffen, daß es nicht wirklich, d. i., daß es vergänglich ist 47).

Theo-

εκ τε δυναμει οντος, γινεται το ενεργεια ον ὑπο ενεργεια οντος — ὁσων μεν ουν ἑτερον τι εςιν παρα την χρησιν το γιγνομενον, τουτων μεν ἡ ενεργεια εν τω ποιουμενω εςιν, οἱον ἡ τε οικοδομησις εν τω οικοδομεμενω και ἡ ὑφανσις εν τω ὑφαινομενω — και ὁλως κινησις εν τω κινουμενω, ὁσων δε μη εςιν αλλο τι εργον παρα την ενεργειαν, εν αυτοις ὑπαρχει ἡ ενεργεια, οἱον ἡ ὁρασις εν τω ὁρωντι — ὡςε Φανερον, ὁτι ἡ ουσια και το ειδος ενεργεια τις εςι. κατα δη τουτον τον λογον Φανερον, ὁτι προτερον τη ουσια ενεργεια δυναμεως.

47) Aristotel. Metaphysicor. IX. c. 8. τα μεν γαρ αἰδια προτερα τη ουσια των Φθαρτων. εςι δ' ουδεν δυναμει αἰδιον. λογος δε ὁδε. — το αρα δυνατον ειναι, ενδεχεται και ειναι και μη ειναι. το αυτο αρα δυνατον και ειναι και μη ειναι. το δε δυνατον μη ειναι, ενδεχεται μη ειναι· το δε ενδεχομενον μη ειναι, Φθαρτον.

Theologie.

Es giebt drei Arten von Substanzen, veränderlich vergängliche, veränderlich unvergängliche und eine unveränderliche ewige Substanz. Denn Substanzen sind die ersten Bedingungen alles Seyns; sind diese alle vergänglich, so ist überhaupt alles veränderlich. Allein die Ewigkeit der Bewegung und der Zeit (s. oben) setzt nothwendig voraus, daß es ewige Substanzen geben muß [48].

Die ewigen Substanzen müssen ohne Materie und absolute Kräfte seyn. Denn wenn ein Wesen Vermögen hat, so ist es möglich, daß es nicht wirket. Dann würde die Bewegung unterbrochen; es erfolgte ein Stillstand. Es muß also Substanzen geben, deren Wesen in absoluter Kraft, in ununterbrochenem Wirken besteht, folglich können sie nicht materiell seyn. Denn was aus Materie besteht, hat auch bloßes Vermögen [49].

Unter diesen ewigen Substanzen muß ein Wesen seyn, welches immer auf eine und dieselbe Weise wirket, und Wesen, welche bald auf diese bald auf eine andere Weise wirken, damit theils immer Veränderung, Leben und Thätigkeit in der Welt vorhanden

48) Aristotel. Metaphysicor. XII. c. 6. αναγκη ειναι αϊδιον τινα ουσιαν, ακινητον. αἱ τε γαρ ουσιαι πρωται των οντων, και ει πασαι φθαρται, παντα φθαρτα. —

49) Aristotel. Metaphysicor. XII. c. 6. δει αρα ειναι αρχην τοιαυτην, ἧς ἡ ουσια ενεργεια. ετι τοινυν ταυτας δει ουσιας ειναι ανευ ὑλης· αϊδιους γαρ δει, ειπερ και αλλο τι αϊδιον· ενεργεια αρα.

handen sey, theils aber auch zugleich die Veränderungen immer denselben Kreis beschreiben 50).

Nachdem Aristoteles auf eben die Art, wie in seiner Physik, die Existenz des ersten Wesens, welches der letzte Grund aller Bewegung ist, bewiesen hat, sucht er das Wesen desselben näher zu bestimmen. Das erste Wesen, Gott, ist die vollkommenste Intelligenz, der letzte Grund und Endzweck alles dessen, was ist. Die Art, wie dieses bewiesen wird, ist die nachher vorzüglich durch Wolf mehr ausgebildete metaphysische, aus Begriffen, welche nur logische Einsicht, keine reale Erkenntniß gewähren.

Das erste Wesen ist das Vollkommenste. Denn das Erste ist in seiner Art immer das Beste und Vollkommenste 51). Daher hat er keine Bedürfnisse; er bedarf keines Handelns, um einen Zweck zu erreichen; denn jeder Zweck ist in ihm schon realisirt. Er ist also selbstständig 52).

Das erste Wesen ist Intelligenz (νους) Man findet keinen förmlichen Beweis dafür ausgeführt; aber er scheint sich theils auf die gemeine Vorstellungsart, nach

50) Aristotel. Metaphysicor. XII. c. 6. ουκουν βελτιον το πρωτον. και γαρ αιτιον ην εκεινο τȣ αει ὡσαυτως, τȣ δ' αλλως, ἑτερον, τȣ δ' αει αλλως, αμφω δηλονοτι.

51) Aristotel. Metaphysicor. XII. c. 7. αλλα μην και το καλον και το δι' αὑτο αἱρετον, εν τη αυτη συςοιχειᾳ, και εςιν αριςον αει η αναλογον το πρωτον.

52) Aristotel. Metaphysicor. XII. c. 7. de Coelo II. c. 12. τῳ ὡς αριςȣ εχοντι ουδεν δει πραξεως· εςι γαρ αυτῳ το ȣ ἑνεκα. Ethicor. ad Nicomach. X. c. 8.

nach welcher der Gottheit ein Leben, also auch ein Denken beigelegt wird, theils darauf zu stützen, daß die Vernunft unter allem, was wir kennen, das Vollkommenste und Erhabenste ist. Welche Art der Thätigkeit könnte man Gott sonst beilegen? Denn da Gott doch ein lebendes Wesen ist, ihm aber weder ein Handeln zu einem Zwecke, noch ein Wirken zur Hervorbringung eines Werkes beigelegt werden kann, so bleibt nichts übrig, als ein Denken und Betrachten, oder theoretische Vernunft [53]).

Allein hier entstehen Schwierigkeiten, wie man sich die vollkommenste Intelligenz und das vollkommenste Denken vorzustellen habe. Wenn das Denken von etwas andern abhängt, so hätte Gott nur ein Denkvermögen, er wäre nicht die vollkommenste Intelligenz, und das beständige Denken würde ihm mühevoll seyn. Denn was ist das Object des göttlichen Denkens? Die Gottheit selbst oder ein anderes Object? und in dem letzten Falle entweder immer dasselbe, oder immer ein anderes? **Er denkt das Göttlichste und Würdigste ohne alle Veränderung.** Nicht also von dem Denken verschiedene Gegenstände, — denn sonst wäre das Object würdiger als das Denken und die Vernunft, und das Denken findet auch

53) Aristotel. Metaphysicor. XII, c. 9. *δοκει μεν γαρ ειναι (ὁ νους) των Φαινομενων θειοτατων.* de Coelo II, c. 3. *θεου δε ενεργεια, αθανασια· τουτο δε εςι ζωη αἰδιος.* Metaphysic. XII, c. 7. *και ζωη δε γε (τῳ θεῳ) ὑπαρχει· ἡ γαρ νου ενεργεια ζωη.* Ethic. ad Nicom. X, c. 8 *αλλα μεν ζῆν τε παντες ὑπειληφαμεν αυτους (θεους) και ενεργειν αρα· ου γαρ δη καθευδειν, ὡσπερ τον Ενδυμιωνα· τῳ δη ζωντι του πραττειν αφῃρημενῳ, ετι δε μαλλον του ποιειν, τι λειπεται πλην θεωριας; ὡςε ἡ του θεου ενεργεια μακαριοτητι διαφερουσα, θεωρητικη αν ειη.* Physicor. VIII, c. 5.

auch bei dem verächtlichsten Gegenstande Statt, — sondern das göttliche Denken selbst; daß also sein Denken ein Denken des Denkens ist. Endlich ist das Object des göttlichen Denkens auch nichts Zusammengesetztes. Denn dieses könnte sich in seinen Theilen verändern, es läßt sich auch nur nach und nach als ein Ganzes umfassen, und es ist nicht möglich, es immer richtig zu treffen. Außerdem ist auch das Immaterielle ohne Theile, und bei diesem ist das Denken und das Object identisch. Von dieser Art ist das göttliche Denken, welches über die Schranken des menschlichen erhaben ist. Mit andern Worten also, die Gottheit ist sich selbst der einzige Gegenstand ihres Denkens 54).

54) Aristotel. Metaphysicor. XII, c. 9. ου γαρ εϛι (man muß wohl lesen ει γαρ ουκ εϛι) τουτο, ὁ εϛιν, αυτου ἡ ουσια, νοησις, αλλα δυναμις, ουκ αν ἡ αριϛη ουσια ειη. — ετι δε, ειτε νους ἡ ουσια αυτου, ειτε νοησις εϛι, τι νοει; η γαρ αυτος αυτον (ἁυτον) η ἑτερον τι. — επειτα δηλον, ὁτι αλλοτι αν ειη το τιμιωτερον η νους, το νουμενον. — αὑτον αρα νοει, ειπερ εϛι, το κρατιϛον (man muß, wie ich glaube, lesen: αὑτον αρα νοει, ειπερ εϛι το κρατιϛον) και εϛιν ἡ νοησις νοησεως νοησις. XII, c. 7. de Coelo II, c. 1. Gegen diesen Satz findet man Einwürfe in Magn. Moral. II, c. 15. die wahrscheinlich von einem neuern Denker herrühren. τι ουν θεασεται; ει μεν γαρ αλλο τι θεασεται, βελτιον θεασεται τι αὑτου. Αλλα τουτ᾽ ατοπον, το, του θεου αλλο τι ειναι βελτιον. αυτος ἑαυτον αρα θεασεται. Αλλ᾽ ατοπον. Και γαρ ὁ ανθρωπος, ὁς αν αυτος ἑαυτον κατασκοπηται, ὡς αναισθητῳ επιτιμωμεν. ατοπον ουν εϛιν, ει ὁ θεος, Φησιν, εϛαι αυτος ἑαυτον θεωμενος. τι μεν ουν ὁ θεος θεασεται, αφειϑω.

Gott ist ohne Körper, nicht ausgedehnt, denn ausgedehnte Größen haben nur diejenigen Dinge, welche sich bewegen. Da nun Gott von aller Bewegung frei ist, so kann ihm auch nicht Ausdehnung zukommen[55]. Da ferner Gott eine unendliche Kraft hat, jeder Körper aber endlich, begrenzt ist, so wäre es ungereimt, in ein endliches Wesen eine unendliche Kraft zu setzen[56].

Die Gottheit ist ohne alle Veränderung, keinem Wechsel oder Zerstörung unterworfen, und überhaupt von allen sinnlichen Wesen getrennt[57].

Sie ist das nothwendige Wesen, und als solches auch das vollkommenste[58].

Gott ist das seligste Wesen. Denn er ist die vollkommenste Intelligenz, und die reinste und unerschöpflichste Quelle aller Seligkeit ist das Denken. Die andere Quelle, woraus menschliche Glückseligkeit entspringt, moralische

55) Aristotel. de Coelo II, c. 6. I, c. 1. Physicor. VI, c. 10. VIII, c. 10. Metaphysic. XII, c. 7.

56) Aristotel. Metaphysicor. XII, c. 7. δεδεικται δε, ότι μεγεθος ουδεν ενδεχεται εχειν ταυτην την ουσιαν, αλλα αμερης και αδιαιρετος εςι. κινει γαρ τον απειρον χρονον. ουδεν δ' εχει δυναμιν απειρον πεπερασμενον. Physicor. III, c. 5. de Coelo I, c. 5.

57) Aristotel. Metaphysicor. XII. c. 7. ότι μεν ουν εςιν ουσια τις αϊδιος και ακινητος και κεχωρισμενη των αισθητων, φανερον εκ των ειρημενων, — αλλα μην και ότι απαθες και αναλλοιωτον.

58) Aristotel. Metaphysicor. XII. c. 7. εξ αναγκης αρα εςιν ον, και ἡ αναγκη, καλως, και ὅτως αρχη.

ralische Thätigkeit, paßt auf Gott nicht, da er kein einge- schränktes, sinnliches Wesen ist, und alle moralische Hand- lungen, z. B. Mäßigkeit, Tapferkeit, Gerechtigkeit, las- sen sich daher ohne Ungereimtheit von Gott nicht denken. Seine Seligkeit bestehet also einzig und allein in seinem un- wandelbaren, harmonischen Denken 59).

Was das Verhältniß der Gottheit zur Welt betrifft, so ist Gott die erste absolute Ursache aller Be- wegung in der Welt, daher auch aller Thätigkeit und alles Lebens 60). So scheint es, als wenn die Gott-

heit

59) Aristotel Metaphysicor. XII. c. 7. Ethicor. ad Nicomach X, c. 8. τους θεους γαρ μαλιςα ὑπειληφαμεν μακαριους και ευδαιμονας ειναι. πραξεις δε ποιας απονειμαι χρεων αυτοις; ποτερα τας δικαιας; η γελοιοι φανουνται συναλλαττοντες και παρακαταθηκας αποδιδοντες και ὁσα αλλα τοιαυτα u. s. w. διεξιουσι δε παντα, φαινοιτ' αν τα περι τας πραξεις μικρα και αναξια θεων. — τῳ δη ζωντι τȣ πραττειν αφῃρημενῳ, ετι δε μαλλον τȣ ποιειν, τι λειπεται πλην θεωριας; ὡςε ἡ τȣ θεȣ ενεργεια μακαριοτητι διαφερουσα, θεωρητικη αν ειη. VII, c. 1. ὡσπερ ουδε θηριȣ εςι κακια ουδ' αρετη, ὁτως ουδε θεȣ. αλλ' ἡ μεν τιμιωτερον αρετης. Magna Moral. II. c. 5. Polit. VII, c. 1. ὁτι μεν ουν ἑκαςῳ της ευδαιμονιας επιβαλλει τοσουτον, ὁσον περ αρετης και φρονησεως και τȣ πραττειν κατα ταυτας, εςω συνωμολογουμενον ἡμιν, μαρτυρι τῳ θεῳ χρωμενοις· ὁς ευδαιμων μεν εςι και μακαριος, δι ουδεν δε των εξωτερικων αγαθων, αλλα δι' αὑτον αυτος.

60) Aristotel. Metaphysicor. XII. c. 7. εκ τοιαυτης αρα αρχης ηρτηται ὁ ουρανος και ἡ φυσις. c. 6. ουκουν βελτιον το πρωτον· και γαρ αιτιον ην

εκεινο

heit nur da wäre, um das große Räderwerk des Universums in Bewegung zu setzen, und es läßt sich nicht einmal die Frage mit Bestimmtheit entscheiden, ob nur gleichsam der erste Stoß von Gott herkommt, oder ob die ewige Bewegung eine fortgesetzte Thätigkeit der Gottheit sey. Indessen läßt sich aus einer Stelle folgern, daß die Gottheit zugleich auch die Ursache von der Ordnung und Harmonie in der Welt ist, wo er sagt: die ganze Welt sey durch ihn geordnet, und er erhalte die Ordnung, wie ein Feldherr in dem Heere [61]). In diesem Sinne verbindet er oft Gott und die Natur, als die nach Zwecken handelnden Wesen. **Gott und die Natur thun nichts ohne**

Zweck

εκεινο τȢ αει ὡσαυτως, τȢ δ' αλλως, ἑτερον, τȢ δ' αει αλλως, αμφω δηλονοτι. Physicor. VIII, c. 6. de Generat. et corrupt. II. c. 10. συνεπληρωσε το ὁλον ὁ θεος, εντελεχη ποιησας την γενεσιν. de Coelo II, c. 3.

61) Aristotel. Metaphysicor. XII. c. 10. επισκεπτεον δε και, ποτερως εχει ἡ τȢ ὁλȢ φυσις το αγαθον και το αριςον· ποτερον κεχωρισμενον τι και αυτο καθ' αὑτο, η την ταξιν, η αμφοτερως ὡσπερ ςρατευμα. και γαρ εν τῃ ταξει το ευ, και ὁ ςρατηγος, και μαλλον οὑτος· ου γαρ οὑτος δια την ταξιν, αλλ' εκεινη δια τουτον εςι. παντα δε συντετακται πως, αλλ' ουχ ὁμοιως, και πλωτα και πτηνα και φυτα. και ουχ οὑτως εχει, ὡςε μη ειναι θατερῳ προς θατερον μηδεν, αλλ' εςι τι. προς μεν γαρ ἑν ἁπαντα συντετακται. αλλ' ὡσπερ εν οικιᾳ τοις ελευθεροις ἡκιςα εξεςιν ὁ, τι ετυχε ποιειν, αλλα τα παντα η τα πλειςα τετακται, τοις δε ανδραποδοις και τοις θηριοις μικρον το εις το κοινον, το δε πολυ ὁ, τι ετυχε.

Zweck [62]. Es ist also nach diesem wenigstens wahrscheinlich, daß Gott, nach Aristoteles Vorstellungsart, der Urheber der Natur sey. Denn entscheidend hat sich Aristoteles darüber an keinem Orte erklärt, wenn es nicht in einer verloren gegangenen etwa geschehen ist.

Die Frage: ob Gott die wirkende Ursache der Natur sey, oder ob er nur der Endzweck, das letzte Ziel der Vollkommenheit sey, dem zu nähern sich alles bestrebe, oder, mit andern Worten, ob er der Ursprung oder das Ziel aller Bewegung sey, ist nicht ganz bestimmt zu entscheiden, da er bald die eine, bald die andere Vorstellungsart zu begünstigen scheinet [63]. Vielleicht dürfte es daher der Wahrheit um desto eher am nächsten kommen, wenn man ihm beide Vorstellungsarten beileget, da er in dem Begriff der Natur beide Arten der Caussalitäten, wirkende Ursache von etwas zu seyn, und immer nach dem Besten zu streben, vereiniget, und also wohl auch das Urwesen als Princip von beiden betrachten muß. Oder vertauschte er die eine mit der anderen? Die Art und Weise, wie Gott die erste Bewegung hervorbringt, mußte nothwendig anders gedacht werden, je nachdem er der einen oder der andern Hypothese beitrat. Und auch hier finden wir zwei Stellen, wel-

62) Aristotel. de Coelo II, c. 4. ὁ θεος και ἡ φυσις ουδεν ματην ποιουσι. de partib. animal. I, c. 1. επειδη ἡ φυσις ένεκα τȣ ποιει παντα. So wie er hier Gott und die Natur, so verbindet er zuweilen νους und φυσις als identisch Physicor. II, c. 5. αναγκη προτερον νουν αιτιον και φυσιν ειναι και αλλων πολλων και τȣ δε τȣ παντος.

63) Aristotel. Metaphysicor. XII. c. 6, 7, 9. de Coelo I, c. 4. de Generat. et Corrupt. II, 10. Meteoreolog. I, c. 1.

che darüber Winke von entgegengesetzter Art enthalten. Die eine erklärt sich für eine reale Einwirkung Gottes auf die Welt. Er sagt nehmlich, wenn etwas durch Ein Anderes bewegt werde, so müsse eine Berührung Statt finden; dieses könne aber auf eine doppelte Art geschehen, insofern entweder das Bewegende oder das Bewegte einander wechselsweise berühren, oder nur das Bewegende das Bewegte berühre, ohne von diesem wieder berührt zu werden. Auf die letzte Art bewege die absolute Ursache der Bewegung [64]). Die andere nimmt eine ideale Einwirkung zu Hülfe, insofern Gott als Endursache des ganzen Universums ist, und nicht seine unendliche Kraft, sondern seine höchste Vollkommenheit der Hebel ist, durch welchen das ganze Universum in Bewegung gesetzt wird [65]). Es läßt sich leichter erklären, wie Aristoteles auf diese beiden entgegengesetzten Vorstellungsarten kam, als wie sie in seinem System zusammenhängen und mit einander vereiniget wurden. Wenn er nehmlich von der Natur ausging, und ein letztes Princip aufsuchte, so kam er auf den Begriff einer absoluten Ursache, die durch ihre Kraft der vollständige Grund der

ewigen

64) Aristotel. de generat. et corrupt. I, c. 6. ὥςε ει τι κινει ακινητον ον, εκεινο μεν αν ἁπτοιτο τῶ κινητῶ, εκεινῶ δε ουδεν. Verglichen de Coelo II, c. 3.

65) Aristotel. Metaphysicor. XII. c. 7. κινει δε ὡδε. το ορεκτον και το νοητον κινει ȣ κινουμενον, τουτων τα πρωτα αυτα. επιθυμητον μεν γαρ το φαινομενον καλον. βουλητον δε πρωτον, το ον καλον. ορεγομεθα δε ὁτι δοκει, μαλλον, η δοκει, διοτι ορεγομεθα. αρχη γαρ ἡ νοησις. νους δε ὑπο τȣ νοητȣ κινειται. νοητον δε, ἡ ἑτερα συςοιχια καθ' αὑτην, και ταυτης ἡ ουσια πρωτη, και ταυτης ἡ ἁπλως και κατ' ενεργειαν. seq.

ewigen Bewegung des Himmels ist. Ging er aber von dem Begriff der höchsten Intelligenz aus, wodurch er das Wesen der ersten Ursache näher bestimmte, so konnte er derselben nicht mehr eine physische, sondern nur eine ideale Einwirkung beilegen. Denn die Vernunft ist an sich nicht den Willen bestimmend, außer nur dadurch, daß sie den letzten Zweck, das höchste Gut sich vorstellt, nach dessen Erreichung das Begehrungsvermögen strebt [66]). Auf eben die Art ist die Gottheit als das Ideal aller Vollkommenheit für die ganze Welt aufgestellt, und die Natur, in welcher ein Princip, nach Zwecken thätig zu seyn, vorhanden ist, wird durch dieses Streben nach diesem höchsten Ziele nicht nur in Bewegung gesetzt, sondern auch in ihrem Wirken modificiret [67]).

Uebrigens findet man über **Gottes moralische Regierung der Welt** kaum einen Wink in Aristoteles Schriften, aber mehr darüber, daß er die Welt in ihrer Ordnung erhalte, ob sich gleich diese Vorsorge wohl hauptsächlich nur auf die obersten Regionen erstreckt. Denn in den untern ist der Einfluß des Zufalls bedeutend, nicht so in den obern. Dieses kommt daher, weil die Gottheit

66) Aristotel. de anima III, c. 10.

67) Aristotel. de part. animal. I, c. 1. c. 5. de generat. et corrupt. II, c. 10. επει γαρ εν ἁπασιν αει τȣ βελτιονος ορεγεσθαι φαμεν την φυσιν, βελτιον δε το ειναν η μη ειναι, — τουτο δ' εν ἁπασιν αδυνατον ὑπαρχειν, δια το πορρω της αρχης αφιςασθαι, τῳ λειπομενῳ τροπῳ συνεπληρωσε το ὁλον ὁ θεος, εντελεχη ποιησας την γενεσιν — τουτȣ δ' ὡσπερ ειρηται πολλακις αιτια ἡ κυκλῳ φορα, μονη γαρ συνεχης. διο και τ' αλλα ὁσα μεταβαλλει εις αλληλα, κατα τα παθη και τας δυναμεις, οἱον τα ἁπλα σωματα, μιμειται την κυκλῳ φοραν.

den edelsten Wesen ihren Wirkungskreis genau vorgezeichnet, daß sie nicht im geringsten davon abweichen können, den übrigen aber größtentheils unbestimmt gelassen hat. [68])

Ungeachtet Aristoteles behauptet, daß der Himmel die Grenze des Universums, und daher der letzte Raum, außser demselben weder Körper noch Bewegung, daher auch weder Raum noch Zeit anzutreffen sey, so scheint er doch dem Urwesen einen Ort anzuweisen, wenn er sagt, die absolute Ursache der Bewegung müsse entweder in der Mitte, oder in dem äußersten Kreise seyn, weil dieses die Endpuncte des Universums sind; man müsse aber annehmen, daß sie sich in dem letzten Kreise, dem Himmel befinde, weil die Bewegung desselben die geschwindeste sey, und das dem Bewegungsprincip am nächsten befindliche, sich am schnellsten bewege [69]). Eben daher rührt die Vorstellung des Sextus Empiricus: Gott sey die Grenze des Himmels, oder mit andern Worten, der

68) Aristotel. Politicor. VII, c. 4. ὁ δε λιαν ὑπερβαλλων αριθμος, ϰ δυναται μετεχειν ταξεως. θειας γαρ δη τουτο δυναμεως εργον, ἥτις και τοδε συνεχει το παν. Ethicor. ad Nicomach. X, c. 8. Verglichen Note 61. Eine bestimmtere Aeußerung darüber finden wir Ethicor. magnor. II, c. 8. τον παρ θεον αξιουμεν κυριον οντα των τοιουτων, τοις αξιοις απονεμειν και τ'αγαθα και τα κακα.

69) Aristotel. Physicor. VIII, c. 10. αναγκη δε η εν μεσῳ η εν κυκλῳ ειναι (το κινουν ακινητον). αὗται γαρ αἱ αρχαι. αλλα ταχιςα κινειται τα εγγυτατα τϰ κινουντος. τοιαυτη δ' ἡ τϰ ὁλϰ κινησις· εκει αρα το κινουν. de Coelo I, c. 9. ειωθαμεν το εσχατον και ανω καλειν ουρανον, εν ᾧ το θειον παν ἱδρυσθαι φαμεν. c. 3.

der Raum des Universums 70). Zwar kann dieses durch keine evidente Stelle aus Aristoteles Schriften belegt werden, und es stimmt auch überhaupt mit seinem Gedankensystem nicht überein. Denn Aristoteles dachte sich gewiß Gott als den Urheber der Natur und als erste Ursache aller Bewegung, abgesondert von der Welt und selbst von dem Himmel, obgleich dieser unter dem nächsten Einflusse der Gottheit stehet; er verneinte ferner von ihm alle Prädicate körperlicher Wesen. Gleichwohl sind die Gründe des Sextus so bündig, daß sich ihnen schwerlich etwas von Bedeutung entgegen setzen läßt. Denn sie sind richtige Folgerungen aus unleugbar Aristotelischen Sätzen. Wenn Aristoteles nehmlich behauptet, daß der Himmel die Grenze aller Dinge, daher, ohne selbst im Raume zu seyn, der letzte oder absolute Raum aller Dinge, und daß außer dem Himmel nichts anders vorhanden ist (vergl. oben S. 136,

70) Sext. Empir. Hypotyp. III, §. 218. Αριστοτελης ασωματον ειπεν τον θεον ειναι και περας τȣ ουρανȣ. adverſ. Mathematic. X. §. 31, 32, 33. ὁσον δε επι τοις οὑτω λεγομενοις ὑπο των περιπατητικων κινδυνευει ὁ πρωτος Θεος τοπος ειναι παντων. Κατα γαρ Αριστοτελην ὁ πρωτος Θεος ην το περας τȣ ουρανȣ. ητοι ουν ὁ Θεος ἑτερον τι εςι παρα το ουρανιον περας, η αυτο εκεινο ὁ Θεος εςι. και ει μεν ἑτερον εςι παρα το ουρανιον περας, εςαι τι ἑτερον εκτος τȣ ουρανȣ, και το τουτȣ περας τοπος γενησεται ουρανȣ. και ταυτῃ δωσουσιν οἱ περι τον Αριστοτελη, εν τοπῳ περιεχεσθαι τον ουρανον, ὁπερ ουχ ὑπομενουσιν, ανθεςωτες ἑκατερῳ τουτων, τῳ τε ειναι τι εκτος ουρανȣ και τῳ τον ουρανον εν τοπῳ περιεχεσθαι. ει δε ταυτον εςι τῳ ουρανιῳ περατι ὁ Θεος, επει το τȣ ουρανȣ περας τοπος εςι παντων των εντος ουρανȣ, εςαι κατα τον Αριστοτελη ὁ Θεος παντων τοπος.

136, 137), so muß man, sagt Sextus, annehmen, entweder daß Gott außerhalb der Grenze des Himmels, oder diese Grenze selbst ist. Im ersten Falle würde also Gott den Himmel begrenzen, und der Ort des Himmels, im zweiten aber der Ort oder Raum aller Dinge seyn. Diese letzte Folgerung scheint dadurch noch mehr Gewicht zu bekommen, daß nach dem Aristoteles nicht der ganze Himmel, sondern *dasjenige von dem Himmel, was unbeweglich ist, und den beweglichen Körper desselben berührt*[71], die Grenze aller Dinge ist. Da nun der Himmel, seinem Begriff zufolge, nach welchem sein Wesen in der Beweglichkeit besteht[72], gar nichts Unbewegliches an sich haben kann, so läßt sich unter diesem *Unbeweglichen* schwerlich etwas anderes verstehen, als das Erste Bewegende, das selbst nicht bewegt wird, das ist *Gott*. Es ist dieses eine Inconsequenz, in welche Aristoteles wider seinen Willen verfallen ist.

Wenn wir dieses theologische System mit dem Platonischen vergleichen, so ist es unverkennbar, daß Aristoteles denselben Weg betrat, welchen sein Lehrer zur wissenschaftlichen Cultur dieser Wissenschaft eingeschlagen hatte. Beide suchten ein und dasselbe Problem der Vernunft aufzulösen; nehmlich, die letzte Bedingung, das Unbedingte zu allen Bedingungen zu finden; beide gingen dieser Idee nach Anleitung der Kenntniß der Natur nach, und schlossen ihr System

71) Aristotel. Physicor. IV, c. 5. εϛι δε ὁ τοπος ουχ ὁ ουρανος, αλλα τȣ ουρανȣ το τι εσχατον και ἁπτομενον τȣ κινητου σωματος περας ηρεμουν.

72) Aristotel. de Coelo II, c. 1, 3.

System mit dem Begriff des Wesens aller Wesen. So sehr sie aber auch in dem letzten Resultat ihrer Forschung übereinstimmen, so weichen ihre Systeme doch in mehrern Puncten auf eine merkwürdige Weise von einander ab. Ungeachtet Plato sich zu würdigen Begriffen von der Gottheit erhoben hatte, so verfällt er doch zuweilen, durch die Stärke seiner Einbildungskraft hingerissen, in Beschreibungen vom Weltbau, die eine kältere Vernunft der Würde einer weltbildenden Gottheit nicht angemessen findet. Abstrahirt man von diesen Auswüchsen einer dichtenden Einbildungskraft, die ihr Urheber auch keinesweges für Resultate der nach Wahrheit forschenden Vernunft hielt, so ist die Summe seiner Theologie in diesem Satze enthalten: Gott ist ein heiliges Wesen, welches die Ursache aller Vollkommenheit der Welt ist, und als moralischer Weltregierer das Gute belohnt, das Böse bestraft. Da die Materie das Regellose ist, welches durch die Gottheit zu einem harmonischen Ganzen gebildet, aber darum nicht ihr Hang zur Regellosigkeit überwältiget ist, weil dieses nicht geschehen konnte, ohne sie zu zernichten, und da in der moralischen Welt alles Böse von eben der Materie herrührt, wenn sie in dem Kampfe mit der Vernunft obsieget, so hatte er zugleich, nach seiner Ansicht, Gott wegen des Bösen, das in der Welt ist, gerechtfertiget, ohne seiner Weisheit und Heiligkeit zu nahe zu treten. In diesem Puncte liegt der Aufschluß über die Verschiedenheit der Ansicht des Plato und des Aristoteles und ihre theologischen Philosopheme. Wenn auch der Letzte dem Ersten darin beistimmt, daß von dem vollkommensten Wesen keine Unvollkommenheit bewirkt seyn kann, so fand er doch weder in der Welt so viele Unvollkommenheit, als Plato, noch den Grund derselben in der Materie. Denn anstatt daß Plato von dem Vernunftideal einer unendlich weisen Intelligenz ausging, und indem er nach diesem Maasstabe die physische und moralische Welt betrachtete, Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten, Tugend und Laster, Glück

und

und Unglück neben einander vereiniget fand, fing Aristoteles mit dem Studium der Natur an und richtete seine Blicke vorzüglich auf die Regelmäßigkeit, Harmonie und Ordnung in der Welt. Das physische Uebel erschien in einer minder auffallenden Gestalt, nur als Fehlgriffe der nach Zwecken wirkenden Natur, so wie das moralische nur als Kurzsichtigkeit und Rechnungsfehler des Verstandes. Er dachte sich also überhaupt die Welt als ein System von harmonisch und nach Zwecken wirkenden Kräften, und er konnte daher die Materie, (die zum Wesen jedes Dinges gehört), weder als die Quelle alles Unvollkommenen, noch als einer Bildung und Formung durch die unendliche Intelligenz bedürftig sich denken 73).

Auf diese Art kam er auf die Behauptung von der Ewigkeit der Welt, weil Materie und Form, beide nicht entstanden seyn, noch von einander (außer in Gedanken) getrennt werden, daher nur in ihrer Verbindung zusammen bestehen können, und die Welt also als Inbegriff aller Materien und Formen, so wie sie ist, von Ewigkeit gewesen ist.

Ungeachtet aber der Ewigkeit der Welt und der Bewegung bedurfte es doch eines außer der Welt selbst gelegenen Grundes zur vollständigen Erklärung der ewigen und gesetzmäßigen Bewegung des Universums, oder der Natur. Da die Welt der Inbegriff aller Materie und materiellen Wesen ist, so ist der Urgrund der Bewegung nothwendig kein materielles Wesen, und weil sich die Vernunft im

73) Man findet in dem Aristoteles, und zwar in einer seiner frühern Schriften, nur ein einzigesmal etwas Aehnliches von Plato's Philosophem von der Materie als Grund des Bösen in der Welt, insofern Aristoteles denselben nicht in der Materie, sondern in der Beraubung (το κακοποιον της στερησεως) suchet. Physicor. I, c. 9.

im Gegensatz desselben kein anderes als ein denkendes Wesen vorstellen kann, eine Intelligenz, und zwar die erhabenste und vollkommenste, die sich denken läßt, wie es die Idee der Vernunft von dem realsten Wesen erfodert.

Der Beweis für die Existenz eines Wesens, welchem diese Idee entspricht, ist, obgleich etwas anders gefaßt, doch im Wesentlichen dem Platonischen ähnlich, und trägt denselben Mangel an Beweiskraft an sich. Er verliert sich in eine Region, wohin keine Erfahrung reicht, und maßt sich an, aus bloßen Begriffen ein Daseyn zu erkennen, welches das Vermögen der Vernunft übersteigt. Am allerwenigsten kann sie sich das in dem System des Aristoteles herausnehmen, wo sie schlechterdings, was das Daseyn der Objecte, und die Begriffe von denselben betrifft, an die Erfahrung gebunden ist.

Was aber die Bestimmung der Eigenschaften dieses Wesens betrifft, so zeigt es sich bald, auf welchem schlüpfrigen Felde sich die Vernunft befindet, wenn sie eine Idee wie einen Begriff behandelt. Die Haupteigenschaften, unter welchen sich Aristoteles dieses Wesen denkt, sind Denken, absolute Thätigkeit und höchste Seligkeit, durch die Idee der höchsten Vollkommenheit modificirt; denn die übrigen sind nur negativ, z. B. Unveränderlichkeit, Immaterialität. Nun können aber jene nicht bestimmt gedacht werden, ohne sie zu beschränken. Dieses zeigt sich schon darin, daß das göttliche Denken, im Gegensatz des menschlichen, nicht die äußere Welt, sondern sich selbst zur Sphäre hat, welches auf das Denken der Form des Denkens hinausläuft. Der absoluten Thätigkeit fehlt es an Wirkungskreise. Als vollkommenstes Wesen ist die Gottheit alles durch sich selbst; sie hat keine Zwecke zu realisiren. Ihre Thätigkeit ist auf das Denken eingeschränkt, und wie wenig dieses zu bedeuten habe, haben wir eben gesehen. Wird ihr aber ein Wirken außer sich beigelegt, wie der Umschwung des Himmels, so wird sie, der Idee entgegen, in den Kreis der Welt versetzt.

setzt. Die Seligkeit ist eine Folge der Thätigkeit, nach Analogie der menschlichen Glückseligkeit. Daß der Begriff derselben der Idee des vollkommensten Wesens nicht entspricht, leuchtet von selbst ein.

Es ist überhaupt merkwürdig, daß Aristoteles in seinen Begriffen von der Gottheit so schwankend ist. Er denkt sich dieselbe bald als wirkende, bald als Endursache, bald als außerweltliches Wesen, das nur im beschaulichen Leben seine Seligkeit findet, bald auch als außer sich wirkendes, auf die Welt Einfluß habendes Wesen. Aber weit mehr Aufmerksamkeit verdient der Umstand, in welchem der Hauptunterschied zwischen der Platonischen und Aristotelischen Theologie lieget, daß die Gottheit in der letzten gar keine Beziehung auf einen moralischen Endzweck hat. So mangelhaft in dem Platonischen System auch manche Vorstellungsarten sind, z. B. von der Weltbildung, zumal wie sie seine Phantasie ausmalt, so liegt doch immer eine Beziehung auf den letzten Zweck des Menschen, auf Moralität zum Grunde, und selbst der Begriff von der Gottheit, als einem heiligen Wesen, welches das Moralgesetz gegeben und bei der Weltregierung darauf siehet, daß Sittlichkeit die Oberhand über das Laster gewinne, und nach dem Verhalten der Menschen ihren Antheil an Glückseligkeit oder Elend bestimmt, hat nicht bloß ein speculatives, sondern auch moralisches Interesse. Daher stehet auch bei diesem Philosophen Moral und Religion in enger Verbindung. Das Gegentheil davon findet man in Aristoteles Philosophie. Gott ist hier nur eine Idee von speculativen Interesse. Seine Eigenschaften werden nur von der theoretischen Vernunft bestimmt. Die Theologie ist wissenschaftlicher behandelt, doch nur aus dem speculativen Gesichtspuncte, und außer aller Verbindung mit Moral gesetzt, und etwas der Religion ähnliches findet man in ächten Aristotelischen Schriften überall nicht 74).

Der

74) Eine einzige Stelle ausgenommen, Ethicor. ad Nico-

Der Grund dieser Verschiedenheit liegt, wie wir schon bemerkt haben, in dem eigenthümlichen Gesichtspuncte des Aristoteles, und in dem daraus entspringenden empirischen Character seiner Philosophie, daß er von der Natur, als dem Gegebenen, ausgeht, und auch auf dieselbe Art die Moral behandelt; daß ihm Glückseligkeit der letzte Endzweck des Menschen ist, und den Gebrauch der Ideen nicht allein in dem Theoretischen, sondern auch in dem Praktischen verwirft. Dieses wird noch mehr erhellen, wenn wir die Grundsätze seiner praktischen Philosophie betrachten.

Fünftes Kapitel.

Praktische Philosophie.

Die Ethik und Politik stehen, wie wir oben gesehen haben, in einem sehr engen Zusammenhange. Die erste bestimmt das höchste Gut, die zweite lehrt, welche Verfassung der bürgerlichen Gesellschaft die zweckmäßigste sey, um in derselben das höchste Gut zu erreichen. In dieser

Nicomach. X, c. 8., wo er sagt, wenn sich die göttliche Vorsehung auf menschliche Dinge erstrecke, wie es scheine, so müsse der Mensch, der seine (vorzüglich theoretische) Vernunft ausbilde, als ein göttlich gesinnter und Gott ähnlicher sich eines besondern und ausgezeichneten Wohlgefallens und Schutzes der Gottheit zu erfreuen haben.

dieser Rücksicht ist die zweite der ersten untergeordnet. Da aber der einzelne Mensch ein Theil des Ganzen ist, aus welchem ein Staat besteht, und das höchste Gut ein Gut für alle Menschen ist, so ist die erste der zweiten wieder untergeordnet. Ueberhaupt, wenn diejenige Wissenschaft mehr Werth hat, welche Anweisung giebt, wie ein ganzer Staat Glückseligkeit erreiche, als diejenige, welche nur Einzelne dazu anführet, so ist die Politik die oberste und würdigste Wissenschaft [1]. Man kann schon daraus schließen, daß Aristoteles in dieser Wissenschaft, indem er das höchste Gut zu bestimmen sucht, sogleich auf den Menschen und seine Natur Rücksicht nimmt, und daher nicht erörtert, was absolut gut, sondern was für den Menschen das höchste Gut ist. In dieser Rücksicht weicht er von seinem Lehrer ab, welcher, indem er die Idee des Guten entwickelt, das Gute in einem solchen allgemeinen und hohen Sinne nimmt, daß es, schon theoretisch betrachtet, ein Gegenstand des Willens für jedes vernünftige Wesen ist [2].

Da die praktische Philosophie einen andern Zweck hat, als die theoretische; diese bloß die Erkenntniß, jene aber die Bestimmung des Willens beabsichtiget, und da es bei dem Handeln mehr auf die Kenntniß des Besondern als des Allgemeinen, auch überhaupt mehr auf die individuelle Stimmung und Gemüthsart des Handelnden ankommt, so folget daraus, daß man von den praktischen Wis-

1) Aristotel. Nicomachicor. I. c. 2.

2) Aristotel. Nicomach. I. c. 6. *χρωμενης δε ταυτης (της πολιτικης) ταις λοιπαις πρακτικαις των επιϛιμων, ετι δε νομοθετουσης τι δει πραττειν και τινων απεχεσθαι, το ταυτης τελος περιεχοι αν τα των αλλων, ὡϛε τουτ' αν ειη τ' ανθρωπινον αγαθον.*

Wissenschaften keine strenge Allgemeinheit, Gewißheit und Bündigkeit fodern darf, wozu man in den theoretischen berechtigt ist [3]). Die Behauptung, daß die Moral als Wissenschaft keiner strengen Gewißheit fähig sey, sondern sich mit einem niedern Grade (der eben daher moralische Gewißheit genennet worden,) begnügen muß, hat Aristoteles mit den meisten Moralisten, auch der neueren Zeit (die der Wolfischen Schule und die kritischen ausgenommen) gemein, und er verfährt darin offenherziger, als diejenigen, welche, ohne ein absolutes Prinzip zum Grunde zu legen, oder zwischen der Form und Materie des Willens zu unterscheiden, den Wahn hegten, die Moral auf dem bloß analytischen Wege zu dem Range einer mathematischen Wissenschaft zu erheben.

Ungeachtet in den hieher gehörigen Schriften des Aristoteles so wenig, als in den übrigen, eine ganz strenge Methode herrscht, so unterscheidet er doch deutlich genug einen allgemeinen und besondern Theil. In dem ersten werden die allgemeinen praktischen Grundsätze entwickelt, welche nicht allein in der Ethik, sondern auch in der Politik ihre Anwendung finden, und er verdient daher unsere vor-

3) Aristotel. Nicomach. I. c. 3. τα δε καλα και τα δικαια, περι ὡν ἡ πολιτικη σκοπειται, τοσαυτην εχει διαφοραν και πλανην, ὡςε δοκειν νομῳ μονον ειναι, φυσει δε μη· τοιαυτην δε τινα πλανην εχει και τ' αγαθα — αγαπητον ουν περι τοιουτων και εκ τοιουτων λεγοντας, παχυλως και τυπῳ τ' αληθες ενδεικνυσθαι, και περι των ὡς επι το πολυ και εκ τοιουτων λεγοντας, τοιαυτα και συμπεραινεσθαι. c. 7. II, c. 2. εκεινο δε προδιωμολογησθω, ὁτι πας ὁ περι των πρακτων λογος τυπῳ και ουκ ακριβως οφειλει λεγεσθαι, ὡσπερ και κατ' αρχας ειπομεν, ὁτι κατα την ὑλην οἱ λογοι απαιτητεοι.

vorzügliche Aufmerksamkeit. Was die eigentliche Ethik und Politik betrifft, da werden wir uns kürzer fassen können, und die Oekonomik kann nach unseren Begriffen gar nicht als Theil der Philosophie betrachtet werden.

Erster Abschnitt.

Allgemeine praktische Philosophie.

Die praktische Philosophie der Griechen hat ein allgemeines und eigenthümliches Thema, von welchem sie ausging, nehmlich die Untersuchung, worin das höchste Gut des Menschen bestehe. Daß diese Philosophen diese Untersuchung an die Spitze der Moral stellen, ist ein Beweis mehr von ihrem philosophischen Talent. Denn der Mensch, als ein nach Zwecken handelndes Wesen, muß einen obersten Zweck haben, auf welchen sich alle seine Handlungen beziehen, um sich als vernünftiges Wesen zu betragen. Sie gewannen dadurch einen ersten Grundsatz, sowohl für die Wissenschaft als für das praktische Leben.

Aber freilich liegt auch in diesem Problem (wie in dem Ausdrucke ευ πϱαττειν, welches sowohl Wohlbefinden als auch Wohlverhalten bedeutet) eine Doppelsinnigkeit, welche auf die Moralsysteme der Griechen von großem Einflusse gewesen ist. Das höchste Gut kann nehmlich sowohl das Streben zu Realisirung des obersten als des vollständigen Zwecks des Menschen bedeuten; dazu kommt noch die Unbestimmtheit, daß noch nicht ausgemacht ist, ob der Mensch als sinnliches oder vernünftiges, oder als sinnlich vernünftiges Wesen zugleich betrachtet werden soll. Daher rührt die große Uneinigkeit der Philosophen in Entscheidung der Frage: worin

worin das höchste Gut bestehe, und das Schwankende ihrer Moralsysteme. Gewöhnlich verbinden sie Glückseligkeit und Tugend als das vollständige Gut, und die abweichende Bestimmung des Verhältnisses im Zusammenhange zwischen beiden ist der Scheidepunct ihrer Systeme.

So sehr sich Plato von einer Seite dem formellen Princip der Sittlichkeit genähert hatte, so entfernte ihn doch theils der Umstand, daß er von dem Begriff des höchsten Gutes ausging, theils die Schwierigkeit der Frage, wie sich Glückseligkeit zur Sittlichkeit verhalte, wieder von dem Wege zur Wahrheit. Aristoteles beschäftigte sich mit demselben Problem, und zwar auf eine umfassendere und mehr systematische Art, ohne jedoch aller Inconsequenz entgehen zu können. Denn ungeachtet er Glückseligkeit zum ersten Princip macht, so war er doch viel zu scharfsichtig, um nicht einzusehen, daß nicht jedes Streben nach Vergnügen mit Moralität bestehen könne, und daß also das Streben nach Vergnügen eingeschränkt werden müsse. Dieses thut er durch seine Theorie der Glückseligkeit, welche er aus dem Princip der Vollkommenheit ableitet. Da aber die Vollkommenheit relativ ist, und selbst zu ihrem sichern Maaßstabe einen absoluten Zweck voraussetzt, so konnte er die Vollkommenheit, die bei ihm das Wesen der Tugend ausmacht, nur nach theoretischen Grundsätzen bestimmen, und auf diese Art kam er auf die Behauptung, daß das Vergnügen, welches aus intellectueller Vollkommenheit entspringt, für den Menschen das höchste Gut ist.

Ungeachtet aber auf diese Art Glückseligkeit das Fundament seines Moralsystems ausmacht, so sind doch in demselben viele treffliche moralische Bemerkungen und Urtheile verwebt, die aus einer reinen Quelle entsprossen sind, und einen so scharfsinnigen Philosophen gewiß auf den Weg, den Principien der Sittlichkeit nachzuspüren, hätten bringen müssen, wenn er nicht von einer falschen Richtung ausgegangen wäre. Indessen war es nicht wohl

möglich, daß die Denker sogleich die moralische Natur des Menschen aus dem richtigen Gesichtspuncte auffaßten; Verirrungen mußten vorhergehen, um durch Vergleichung der Abwege mit dem unveränderlichen Grunde der Moralität die Wahrheit reiner und unverfälschter aufzufassen und vollständiger darzustellen. Jeder Versuch eines Moralsystems hatte von dieser Seite Vortheile für die Wissenschaft, und vorzüglich erwarb sich Aristoteles theils durch die Erörterung mehrerer Begriffe, theils durch die Entdeckung, daß jede moralische Handlung auf Freiheit beruhet, und durch die, wenn gleich nur psychologische, Untersuchung der Freiheit, ein bleibendes Verdienst um die Moralphilosophie.

Alle menschlichen Unternehmungen, alle Künste und Wissenschaften streben, etwas Gutes als Zweck zu erreichen. Diese Zwecke sind aber von mannichfaltiger Beschaffenheit, und einander untergeordnet. Wenn eine Kunst oder Wissenschaft andere untergeordnete hat, so ist ihr Zweck höher als der Zweck der untergeordneten. Also muß der Zweck der Politik der höchste seyn, weil dieser alle Künste und Wissenschaften, alle Geschäfte und Bestrebungen der Menschen untergeordnet sind 4).

Ein Zweck ist dasjenige, um dessen willen etwas anderes begehret wird. Dieses ist theils die Thätigkeit, theils dasjenige, was durch die Thätigkeit bewirkt wird (εϱγον). Wo die Thätigkeit auf ein hervorzubringendes Werk gerichtet ist, da ist das Werk allezeit etwas Besseres, als die Thätigkeit 5).

Wenn

4) Aristotel. Ethicor. Nicomach. I, c. 1, 2.

5) Aristotel. Ethicor. Nicomach. I, c. 1. διαφοϱα δε τις φαινεται των τελων· τα μεν γαϱ εισιν ενεϱγειαι, τα δε παϱ' αυτας εϱγα τινα.

Wenn es keinen letzten Zweck giebt, sondern jeder Zweck sich auf einen andern ins Unendliche bezieht, so ist alles Begehren umsonst und zwecklos. Es giebt also einen letzten und höchsten Zweck, den wir um sein selbst willen wollen, und alles übrige um seinetwillen [6]).

Der höchste Zweck, und, welches eben soviel ist, das höchste Gut muß etwas Vollendetes und Vollkommenes seyn, welches eben deswegen um sein selbst willen begehret wird. Das vollendete Gut muß zweitens auch zureichend seyn, d. i., es muß für alle wünschenswerth seyn, und für sich allein das Leben wünschenswerth machen, und keinen Wunsch nach irgend einem andern Gute zurücklassen [7]).

Diesen Merkmalen zufolge ist die Glückseligkeit das höchste Gut. Alle Menschen stimmen darin überein [8]). Nicht so einig sind sie darüber, worin die Glückseligkeit bestehe, denn jeder setzt sie nach seiner Denkungs- und Gemüthsart in etwas andern, in dem Vergnügen, in dem Reichthume, in der Ehre, in der Tugend, in dem beschaulichen Leben [9]).

6) Aristotel. Ethicor. Nicomach. I, c. 2. ει δη τι τελος εςι των πρακτων, ὁ δι' αυτο βȣλομεϑα, τα αλλα δε δια τουτο, και μη παντα δι' ἑτερον αἱρουμεϑα· προεισι γαρ οὑτω γ' εις απειρον, ὡς ειναι κενην και ματαιαν την ορεξιν· δηλον ὡς τουτ' αν ειη τ'αγαϑον και το αριςον,

7) Aristotel. Ethicor. Nicomach. I, c. 7. και ἁπλως δη τελειον το καϑ' αὑτο αἱρετον αει και μηδεποτε δι' αλλο. — το γαρ τελειον αγαϑον αυταρκες ειναι δοκει· — το δ' αυταρκες τιϑεμεν, ὁ μονουμενον αἱρετον ποιει τον βιον και μηδενος ενδεα.

8) Aristotel. Ethicor. Nicomach. I, c. 7.

9) Aristotel. Ethicor. Nicomach. I, c. 5, 6.

Um zu bestimmen, worin die menschliche Glückseligkeit besteht, muß man vorher untersuchen, ob der Mensch eine eigenthümliche Thätigkeit und ein besonderes dadurch hervorzubringendes Object habe. Die organisch-thierische Lebensthätigkeit und das Empfinden hat der Mensch mit andern Thieren gemein. Die Anlage vernünftig zu handeln ist das einzige Eigenthümliche des Menschen, sowohl des Menschen überhaupt als des vortrefflichen Menschen. Also das Wirken und Handeln der Seele mit Vernunft. Der gute, vortreffliche Mensch vollbringt dieses auf eine vollkommene Art, welche von der Vollkommenheit seiner Natur und seiner Kräfte abhängt. Die Glückseligkeit als das Gut des Menschen besteht also in der vollkommenen (κατ' αρετην) Thätigkeit der Seele mit Vernunft in der Totalität des Lebens [10]. Diese Erklärung vereiniget das Wahre, was in andern Bestimmungen der Glückseligkeit enthalten ist, welche theils die Tugend, theils das Vergnügen zum Hauptmerkmal machen. Denn der Glückselige vereiniget in sich das Wohlbefinden und Wohlverhalten (ευ ζην, ευ πραττειν) [11]. Mit andern Worten, die Glückseligkeit ist die größte Summe

10) Aristotel. Ethicor. Nicomach. I, c. 7. ανθρωπου τιθεμεν εργον ζωήν τινα· ταυτην δε ψυχης ενεργειαν και πραξεις μετα λογου· σπουδαιου δ' ανδρος ευ ταυτα και καλως· ἑκαςον δε ευ κατα την οικειαν αρετην αποτελειται· ει δ' οὑτω, το ανθρωπινον αγαθον ψυχης ενεργεια γινεται κατ' αρετην. X, c. 6.

11) Aristotel. Ethicor. Nicomach. I, c. 8. συναδει δε τῳ λογῳ, και το ευ ζην και το ευ πραττειν τον ευδαιμονα· σχεδον γαρ ευζωΐα τις ειρηται και ευπραξια.

me des Vergnügens, welches aus der vollkommensten Thätigkeit der edelsten Kräfte entspringt. Die beiden Hauptmerkmale sind Vergnügen und Vollkommenheit oder Tugend (αρετη).

Das Vergnügen entspringt (nach der oben dargestellten Theorie) aus der vollkommnen ungehinderten Aeußerung jeder Kraft oder Thätigkeit. Es ist als Erfolg mit jeder Thätigkeit so enge verbunden, daß man sie als etwas Unzertrennliches mit der Thätigkeit selbst verwechseln könnte [12]).

Das Vergnügen vervollkommt die Thätigkeit in Ansehung der Intension und der Dauer. Denn was man mit Lust thut, darauf verwendet man auch Fleiß, und was man mit vorzüglichem Fleiße verrichtet, daran empfindet man auch das meiste Vergnügen. Dieses bewirkt aber nur das mit jeder Thätigkeit verbundene eigenthümliche Vergnügen, da hingegen das Vergnügen aus einer andern Thätigkeit die Thätigkeit einer andern Art hindert und stöhret [13]).

Das Vergnügen ist ein allgemeiner Gegenstand des Begehrens für jedes lebende Wesen. Denn jedes wünscht sich zu leben und das Leben besteht im Thätigseyn. Jeder beschäftigt sich aber mit demjenigen, was ihm das meiste Vergnügen gewähret. Ob nun das Leben wegen des Vergnügens, oder das Vergnügen um des Lebens willen begehrt werde, muß dahin gestellt bleiben. Beides ist unauflöslich mit einander verbunden und läßt keine Trennung zu [14]).

12) Aristotel. Ethicor. Nicomach. X, c. 5.

13) Aristotel. Ethicor. Nicomach. X, c. 4. 5.

14) Aristotel. Ethicor. Nicomach. X, c. 4. ἡ δε ἡδονη τελειοι τας ενεργειας, και το ζην δε; οὐ ορεγονται ευλογως συν και της ἡδονης εφιενται· τελειοι

Das Vergnügen ist aber der Art nach verschieden. Denn theils entspringet es aus verschiedenen Thätigkeiten, theils ist es unterschieden in Ansehung der Güte und Schlechtigkeit, je nachdem die Thätigkeiten zu billigen oder zu mißbilligen sind; theils in Ansehung der Lauterkeit und Unlauterkeit (z. B. das Vergnügen des Gesichts und des Gefühls), theils endlich in Ansehung des Subjects, da jedes lebende Wesen auf eine eigenthümliche Art wirket und thätig ist, und daher auch sein eignes Vergnügen hat [15]).

Es entstehet nun die Frage: welches ist das wahre, das vorzüglichste Vergnügen? Darüber entscheidet das Gefühl des guten Menschen. Denn die Vollkommenheit giebt in jeder Sache die Norm und den Maaßstab an. Was also diesem als angenehm vorkommt, das ist es in der That. Und man darf sich nicht wundern, wenn dasjenige, was diesem Mißvergnügen erweckt, andern angenehm erscheint; denn die menschliche Natur erleidet mancherlei Verderbnisse und Verschlimmerungen. Das Vergnügen, welches allgemein für schändlich anerkannt wird, darf also für kein wahres Vergnügen, außer für verdorbene Menschen, gehalten werden. Das erste und vorzüglichste Vergnügen ist also dasjenige, welches die edelsten Thätigkeiten des guten und vollkommensten Menschen vervollkommt [16]).

Die

τελειοι γαρ ἑκαςῳ το ζην, αἱρετον ον. ποτερον δε δια την ἡδονην το ζην αἱρουμεθα, η δια το ζην την ἡδονην, αφεισθω εν τῳ παροντι. συνεζευχθαι μεν γαρ ταυτα φαινεται και χωρισμον ου δεχεσθαι· ανευ τε γαρ ενεργειας ου γινεται ἡδονη· πασαν τε ενεργειαν τελειοι ἡ ἡδονη.

15) Aristotel. Nicomach. X, c. 5.

16) Aristotel. Nicomach. X, c. 5. δοκει εν ἁπασι τοις τοιουτοις ειναι το φαινομενον τῳ σπουδαιῳ.

ει

Die Glückseligkeit ist nun die Summe des Vergnügens, welches aus den Thätigkeiten entspringt, welche sich selbst Zweck sind; von dieser Art sind die tugendhaften Handlungen, denn diese werden um keines andern Zweckes willen gethan, sondern sie sind als vollkommen in ihrer Art sich selbst Zweck [17]).

Es erhellet aus dieser Erklärung, daß die Glückseligkeit ein innerer Zustand der Seele ist, daß sie hauptsächlich aus den Gütern der Seele bestehe, und in dieser Rücksicht von den Gütern des Körpers und des Glücks unabhängig sey; daß sie allein von dem Menschen erworben, nicht von aussen, auch nicht als Geschenk von der Gottheit dem Menschen mitgetheilt werden könne [18]). In einer andern Rücksicht aber ist auch der Besitz der Güter des Körpers und des Glücks zur Glückseligkeit nothwendig, nicht als wenn in diesen die Glückseligkeit bestände, sondern

ει δε τουτο καλως λεγεται, καθαπερ δοκει, και εϛιν ἑκαϛου μετρον ἡ αρετη και ὁ αγαθος, ᾗ τοιουτος, και ἡδοναι ειεν αν τουτῳ φαινομεναι· και ἡδεα, οἱς οὑτος χαιρει — τας μεν ουν ὁμολογουμενως αισχρας, δηλον ὡς ου φατεον ἡδονας ειναι, πλην τοις διεφθαρμενοις.

17) Aristotel. Nicomach. X, c. 6. δηλον ὁτι την ευδαιμονιαν των καθ' αὑτας αἱρετων (ενεργειων) τινα θετεον και ου των δι' αλλο. καθ' αὑτας δ' εισιν αἱρεται αφ' ὡν μηδεν επιζητειται παρα την ενεργειαν. τοιαυται δ' ειναι δοκουσιν αἱ κατ' αρετην πραξεις· τα γαρ καλα και σπουδαια πραττειν, των δι' αὑτα αἱρετων.

18) Aristotel. Nicomach. I, c. 9, 10. τι ουν κωλυει λεγειν, ευδαιμονα τον κατ' αρετην τελειαν ενεργουντα και τοις εκτος αγαθοις ἱκανως κεχορηγημενον, μη τον τυχοντα χρονον, αλλα τελειον βιον;

dern weil diese nicht ohne Thätigkeit möglich ist, welche nothwendig einen äußeren Wirkungskreis voraussetzt. Aeusserer Wohlstand kann die Glückseligkeit sehr vermehren, Unglücksfälle aber dieselbe sehr vermindern, so sehr auch im Unglück Geistesgröße und Adel der Seele sich im vollem Glanze zeigt. Vollkommen glückselig ist derjenige, der vollkommen tugendhaft handelt und sein ganzes Leben hindurch im Besitz hinreichender äußerer Güter ist. Aristoteles unterscheidet also die vollkommene Glückseligkeit von der unvollkommenen, die erste ist Glückseligkeit in Verbindung mit äußerm Glück, und er nennt diese zuweilen *μακαριοτης* zum Unterschied der bloßen *ευδαιμονια* 19).

Der Glückseligkeit kommt Würde, nicht Lob zu. Denn man lobt nur etwas wegen seiner Beschaffenheit und Verhältniß zum Guten und Vollkommenen, oder wegen seiner heilsamen Folgen, z. B. den gerechten, tapfern und guten Mann und überhaupt die Tugend wegen ihrer Folgen, eben so einen starken und geschwinden Menschen, wegen seiner Brauchbarkeit. Niemand lobt aber die Glückseligkeit, weil sie als etwas Höheres und Göttliches über alles Lob erhaben ist; eben so unschicklich ist es auch die Gottheit zu loben. Aber Würde kommt ihnen zu. Lob bedeutet nur einen relativen, Würde einen absoluten Werth 20).

Tugend

19) Aristotel. Nicomach. I, c. 10. *ει δ' ούτως, αθλιος μεν ουδεποτε γενοιτ' αν ὁ ευδαιμων, ου μην μακαριος γε αν πριαμικαις τυχαις περιπεση.*

20) Aristotel. Nicomach. I, c. 12. *ει δ' εϛιν ὁ επαινος των τοιουτων, δηλον ότι των αριϛων ουκ εϛιν επαινος, αλλα μειζον τι και βελτιον — ουδεις γαρ την ευδαιμονιαν επαινει, καθαπερ το δικαιον, αλλ' ὡς θειοτερον τι και βελτιον μακαριζει. — ἡμιν*

δε

Tugend ist überhaupt lobenswürdige Eigenschaft oder Vollkommenheit. Hier ist aber von der Vollkommenheit der Seele zu handeln, weil die Glückseligkeit ein Zustand der Seele ist, und zwar nur von demjenigen Vermögen, welches dem Menschen eigenthümlich ist, d. i. dem Vernunftvermögen. Dieses ist aber nach Verschiedenheit der Gegenstände, womit es sich beschäftiget, von zweifacher Art. Die Vernunft beschäftigt sich theils mit unveränderlichen Objecten, die nicht in unserer Gewalt sind (theoretisches Vernunftvermögen), theils mit Objecten, die in unserer Gewalt sind (praktisches Vernunftvermögen, Ueberlegungs-, Willensvermögen). Diesem letzten ist das Begehrungsvermögen untergeordnet, welches an sich ohne Vernunft ist, aber doch durch diese bestimmt werden kann [21]). Die vollkommene Thätigkeit der theoretischen Vernunft ist intellectuelle (Verstandestugend); der praktischen Vernunft, ethische Tugend (Willenstugend) [22]).

Die ethische Tugend hat zum Gegenstande Lust und Unlust, oder, welches gleichviel ist, Begehrungen und Handlungen; denn diese sind jederzeit mit Lust oder Unlust vergesellschaftet, und die Lust ist die Ursache,

δε δηλον εκ των ειρημενων, ὁτι εςιν ἡ ευδαιμονια των τιμιων και τελειων· εοικε δ' οὑτως εχειν, και δια το ειναι αρχην

21) Aristotel. Nicomach. II, c. 6. πασα αρετη οὑ αν ἡ αρετη, αυτο τε ευ εχον αποτελει, και το εργον αυτου ευ αποδιδωσιν. I, c. 13. VI, c. 1,

22) Aristotel. Nicomach. I, c. 13. λεγομεν γαρ αυτων (αρετων) τας μεν διανοητικας, τας δε ηθικας. II, c. 1.

sache, daß wir Böses thun, so wie die Unlust, daß wir das Gute unterlassen [23].

Um zu bestimmen, was die Tugend sey, müssen wir dreierlei unterscheiden, Gemüthszustände und Veränderungen (παθη); die Anlagen dazu (δυναμεις) und gewisse erworbene Eigenschaften des Characters, die sich auf die Gemüthszustände beziehen (ἑξεις). Die Tugend ist weder ein Gemüthszustand noch die Anlage dazu, denn der Mensch ist weder gut noch böse deswegen, weil er sich fürchtet, oder in Zorn geräth; er wird auch darum weder schlechthin gelobt noch getadelt, sondern nur in gewisser Rücksicht. Tugend und Laster bestimmt den Character; jene Gemüthszustände sind nur vorübergehende Bewegungen, welche außerdem von keiner Wahl abhängen, die zur Tugend erforderlich ist. Die Anlagen haben wir ferner von der Natur; aber deswegen, weil ein Mensch Fähigkeit oder Empfänglichkeit zu etwas hat, kann er weder gut noch böse genannt, weder gelobt noch getadelt werden [24]. Da wir also nicht durch die

23) Aristotel. Nicomach. II, c. 3. περι ἡδονας γαρ και λυπας εϛιν ἡ ηθικη αρετη· δια μεν γαρ την ἡδονην, τα φαυλα πραττομεν, δια δε την λυπην, των καλων απεχομεν. — ετι δι ει αρεται εισι περι πραξεις και παθη, παντι δε παθει και παση πραξει ἑπεται ἡδονη και λυπη· και δια τουτ' αν ειη ἡ αρετη περι ἡδονας και λυπας.

24) Aristotel. Nicomach. II, c. 5. παθη μεν ουν ουκ εισιν ουθ' αἱ αρεται ουθ' αἱ κακιαι, ὁτι ου λεγομεθα κατα παθη σπουδαιοι η φαυλοι — και ὁτι κατα τα παθη ουτ' επαινουμεθα ουτε ψεγομεθα — ετι οργιζομεθα μεν και φοβουμεθα απροαιρετως· αἱ δ' αρεται προαιρεσεις τινες η ουκ ανευ προαιρεσεως. προς δε τουτοις, κατα μεν τα παθη κινεισ-

die Natur, sondern durch uns selbst gut oder böse werden, so ist die Tugend etwas Erworbenes, eine Eigenschaft des Charakters oder eine Handlungsweise (ἕξις), welche durch selbstthätige Uebung und Wiederholung einer und derselben Handlung erworben und auf die entgegengesetzte Weise wieder verloren werden kann [25]).

Diese Handlungsweise muß näher bestimmt werden. Die Handlungen und Gemüthszustände sind verschiedener Grade fähig, und sie können zu stark, zu schwach seyn, oder auch von zu viel oder zu wenig gleich weit abstehen. Die Eigenschaft eines guten und vollkommenen Werkes bestehet darin, daß man von demselben weder etwas hinwegnehmen noch etwas hinzuthun kann, daß es zwischen zu viel und zu wenig gleich weit in der Mitte stehet. Da nun die Tugend Handlungen und Gemüthszustände zum Gegenstande hat, ihr Character aber überhaupt darin besteht, daß sie das Subject, dem sie angehört, und dessen Thätigkeit vollkommner macht, so muß sie darin das richtige Verhältniß zwischen zu viel oder zu wenig (das Mittelmaß, μεσον) herzustellen suchen [26]).

Dieses

κινεισθαι λεγομεθα, κατα δε τας αρετας και τας κακιας ου κινεισθαι αλλα διακεισθαι πως. δια ταυτα δε ουδε δυναμεις εισιν — και ετι δυνατοι μεν εσμεν Φυσει, αγαθοι δε η κακοι ου γινομεθα Φυσει — λειπεται ἑξεις αυτας ειναι.

25) Aristotel. Nicomach. I, c. 13 των ἑξεων δε τας επαινετας αρετας λεγομεν. II, c. 1. ἑξις ist eine bleibende Eigenschaft Categor. c. 8. διαΦερει δε ἑξις διαθεσεως, τῳ χρονιωτερον ειναι και μονιμωτερον, οἱον επιςημαι και αρεται.

26) Aristotel. Nicomach. II, c. 6. ει δη πασα επιςημη οὑτω το εργον ευ επιτελει, προς το μεσον βλε-

Dieses Mittelmaaß ist kein objectives Verhältniß der Dinge zu einander, wie z. B. das arithmetische, sondern ein subjectives; es ist das richtige Verhältniß der Handlungen und Gemüthsbewegungen in Beziehung auf das handelnde Subject, daß man z. B. zu der Zeit, bei denen Gegenständen, für den Zweck und auf die Art, wie es seyn soll, Lust und Unlust empfinde [27]).

Die Tugend besteht also darin, daß sie das Mittelmaß in den Handlungen und Gemüthsbewegungen trifft, das Laster darin, daß es das Mittelmaaß durch zu viel oder zu wenig überschreitet. Jeder tugendhaften Handlung sind zwei fehlerhafte Handlungen entgegen gesetzt, von welchen die eine zu viel, die andere zu wenig thut. Man kann also nur auf eine Art recht, aber mehr als auf eine Weise unrecht handeln. Daher ist das Erste weit schwerer, als das Zweite [28]).

Es giebt aber auch Handlungen, welche nicht durch ein Uebermaaß oder einen Mangel, sondern an sich fehlerhaft sind, z. B. Ehebruch, Mord, Diebstahl, Neid, Schaden-

βλεπουσα και εις τουτο αγουσα τα εργα — ἡ δε αρετη πασης τεχνης ακριβεςερα και αμεινων εςιν ὡσπερ και ἡ φυσις, του μεσου αν ειη ςοχαςικη· λεγω δε την ηθικην· αὑτη γαρ εςι περι παθη και πραξεις· εν δε τουτοις εςιν ὑπερβολη και ελλειψις και το μεσον.

27) Aristotel. Nicomach. II, c. 6. *το δε μεσον ζητει και τουθ' αἱρειται, μεσον δε ου του πραγματος αλλα το προς ἡμας — το δε ὁτε δει, και εφ' οἱς, και προς οὑς, και οὑ ἑνεκα, και ὡς δει, μεσον τε και αριςον, ὁπερ επι της αρετης.*

28) Aristotel. Nicomach. II, c. 6.

Schadenfreude, Unverschämtheit; daher ist jede Art der Ausübung derselben Unrecht [29]).

Das Mittelmaaß läßt sich nicht im allgemeinen bestimmen, weil es von individuellen Umständen des Subjects, der Zeit, des Orts abhängt, und nach jedem einzelnen Falle anders bestimmt werden muß. Im allgemeinen läßt sich nur soviel sagen: Tugend ist Beobachtung des Mittelmaaßes nach richtigen Grundsätzen und so wie es der Weise und Tugendhafte bestimmmen würde. Die praktische Vernunft (φρονησις) giebt zuletzt den entscheidenden Bestimmungsgrund [30]).

Es ist aber nicht genug, daß man das Mittelmaaß beobachte, um tugendhaft zu seyn, sondern es gehört noch dazu eine gewisse Beschaffenheit des Handelnden. Zur Tugend gehört nehmlich Besonnenheit des Handelnden, freie Entschließung um der Tugend selbst willen, und Festigkeit, Unwandelbarkeit dieser Entschließung. Wo diese Bestimmungen fehlen, da ist keine Tugend; denn Tugend ist eine Eigenschaft, durch welche wir Ansprüche auf Lob erwecken, Lob und Tadel findet aber nur bei denen Handlungen Statt, welche aus freier Entschließung geschehen. Es kann aber Handlungen geben, welche, ohne aus Tugend zu entspringen, tugendhaften ähnlich sind [31]). Aristoteles

29) Aristotel. Nicomach. II, c. 6.

30) Aristotel. Nicomach. II, c. 9. 6. εςι αρα ἡ αρετη ἑξις προαιρετικη εν μεσοτητι ουσα τη προς ἡμας, ὡρισμενη λογῳ, και ὡς αν ὁ φρονιμος ὁρισειε.

31) Aristotel. Nicomach. II. c. 4. τα δε κατα τας αρετας γινομενα, ουκ εαν αυτα πως εχῃ, δικαιως η σωφρονως πραττεται, αλλα και εαν ὁ πραττων πως εχων πραττῃ· πρωτον μεν, εαν ειδως·

 επειτ'

les unterscheidet also schon Legalität und Moralität der Handlungen, von welchem Unterschiede wir hernach noch mehr sagen werden.

Gezwungen ist, was man aus Zwang oder aus Unwissenheit thut. Zwang findet da Statt, wo der Bestimmungsgrund einer Handlung außer dem Handelnden liegt, so, daß dieser nichts zur Handlung beiträgt, z. B. wenn der Wind einen fortreißt. Mancher möchte vielleicht glauben, man werde also auch durch die Vorstellung des Angenehmen und sittlich Guten, als äußerer Gegenstände, gezwungen; das ist aber ein falscher Schluß. Denn da gäbe es gar keine freien Handlungen, da beides überhaupt der Bestimmungsgrund aller Handlungen ist. Es wäre auch lächerlich, äußere Dinge, und nicht sich selbst, insofern man Neigung für sie hat, als Ursachen seiner Handlungen anzusehen, oder sich selbst die sittlich guten, dem Einflusse des Angenehmen aber die unmoralischen Handlungen zurechnen zu wollen 32).

Eine andere Frage ist es, ob die Handlungen, welche aus Furcht vor größern Uebeln, oder in der Hoffnung eines größern Guts ausgeübt werden, zu den gezwungenen gerechnet werden müssen, oder nicht, z. B. einer wirft seine Güter über den Bord, oder thut etwas Unerlaubtes, weil ihm ein Regent durch Drohungen dazu zwingt. Diese Handlungen sind gemischter Art, erzwungene freiwillige, insofern sie

επειτ' εαν προαιρουμενος, και προαιρουμενος δι' αυτα. το δε τριτον και εαν βεβαιως και αμετακινητως εχων, πραττῃ. III, c. 1. *εν μεν τοις ἑκουσιοις επαινων και ψογων γινομενων.*

32) Aristotel. Nicomach. III, c. 1. *δοκει δε ακουσια ειναι, τα βιᾳ η δι' αγνοιαν γινομενα. βιαιον δε, οὑ ἡ αρχη εξωθεν, τοιαυτη ουσα, εν ᾑ μηδεν συμβαλλεται ὁ πραττων η ὁ πασχων.*

ße von der Entschließung des Handelnden abhängen, dieser aber sich nicht würde dazu entschlossen haben, wenn nicht äußere Umstände ihn dazu nöthigten, um ein größeres Uebel zu vermeiden, oder ein größeres Gut zu gewinnen. Wenn ein Mensch unter diesen Umständen lieber etwas seiner Ehre nachtheiliges oder unangenehmes duldet, als daß er ein größeres Gut verscherzt, oder Unrecht thut, so wird er gelobt, im entgegen gesetzten Falle getadelt, zuweilen aber auch, wenn das zu erduldende Uebel zu groß oder von der Art ist, daß es Niemand ertragen würde, entschuldiget und bemitleidet. In bestimmten Fällen ist es schwer zu bestimmen, ob man dieses oder jenes dem andern vorziehen soll. Gleichwohl giebt es doch Handlungen, bei welchen keine äußere Gewalt wirksam, sondern alles Schreckliche, ja der Tod selbst eher vorzuziehen seyn sollte, z. B. Ermordung einer Mutter [33]).

Die Handlungen aus Unwissenheit sind zwar alle von den Handlungen auszuschließen, welche mit freier Entschließung gethan werden, aber darum gehören sie nicht alle zu denen, die man wider seinen Willen thut. Denn es ist ein Unterschied, ob man über diese Handlungen hinterher Reue oder nicht Reue empfindet, ob man unwissend oder aus Unwissenheit handelt, ob man die allgemeinen Vorschriften der Handlungen oder nur besondere Umstände nicht weiß. Aus Unwissenheit handelt man nur in dem letzten Falle, wo das Nichtwissen besonderer, die Handlung angehender Umstände Einfluß auf den Entschluß hat; unwissend aber in dem ersten, wo die Vorschriften zwar, z. B. in dem Affect des Zorns oder in der Trunkenheit,

 nicht

33) **Aristotel. Nicomach. III, c. 1.** συγγνωμη δε, όταν δια τοιαυτα πραξη τις ά μη δει, ά και την ανθρωπινην φυσιν ὑπερτεινει, και μηδεις αν ὑπομειναι· ενια δ' ισως ουκ εστιν αναγκασθηναι, αλλα μαλλον αποθνητεον παθοντα τα δεινοτατα.

nicht dem Bewußtseyn vorschweben, wo man sie aber wissen mußte und konnte, wenn sie nicht der verderbte moralische Zustand verdunkelt hätte. Die letzte Art der Unwissenheit ist verschuldet, nicht die erste, jene wird getadelt, diese bewirkt Mitleiden und Verzeihung 34).

Freiwillig ist also eine Handlung, wenn ihr Bestimmungsgrund in dem Handelnden ist, und wenn er die einzelnen Momente, auf welchen die Handlung beruhet, kennt 35).

Es ist unrichtig, wenn man die Handlungen, welche aus Zorn oder einer Begierde fließen, nicht zu den freiwilligen rechnen will. Denn nimmt man das an, so folgt, daß kein anderes Thier, auch selbst nicht Kinder, freiwillig handeln. Ferner, sollen überhaupt keine von solchen Handlungen oder nur die bösen, unsittlichen Handlungen unfreiwillig seyn, da doch alle aus einer und derselben Ursache entspringen? Dazu kommt noch, daß es nicht nur erlaubt, sondern auch Pflicht ist, über gewisse Dinge unwillig zu werden, und gewisse Gegenstände zu begehren, daß unfreiwillige Handlungen Unlust, Handlungen, zu welchen Begierden bestimmen, aber Lust zur Folge haben 36).

Unter dem ἑκουσιον versteht also Aristoteles alle die Handlungen, deren Wirklichkeit von dem Menschen selbst abhängt,

34) Aristotel. Nicomach. III, c. I. ὁ γαρ μεθυων η οργιζομενος ου δοκει δι' αγνοιαν πραττειν αλλα δια τι των ειρημενων· ουκ ειδως δε αλλ' αγνοων· αγνοει μὲν ουν πας ὁ μοχθηρος, ἁ δει πραττειν και ὡν δη αφεκτεον.

35) Aristotel. Nicomach. III, c. I. το ἑκουσιον δοξειεν αν ειναι, οὑ ἡ αρχη εν αυτῳ, ειδοτι τα καθ' ἑκαςα, εν οἱς ἡ πραξις.

36) Aristotel. Nicomach. III, c. I.

abhängt, ohne daß sie eben gerade nach deutlichen Vorstellungen mit Absicht und Ueberlegung erfolgen. In diesem Sinne kommt auch den Thieren und den Kindern Willkür zu. Eine Art derselben sind die mit Ueberlegung, mit Absicht unternommenen, die nur den Menschen zukommen [37].

Eine höhere Aeußerung der Willkür ist die Wahl, oder die Handlung, wodurch man sich selbst zu einer Handlung mit Bewußtseyn bestimmt (*προαιρεσις*). Die Wahl ist kein Urtheil, welches das Wahre betrifft, sondern ein praktisches, von welchem vorzüglich das Urtheil über unsern guten oder bösen Character abhängt; sie ist kein sinnliches Begehren oder Verabscheuen, denn das Begehren kommt auch den unvernünftigen Thieren zu, und der Gegenstand desselben ist das Angenehme oder Unangenehme, die Wahl aber ist nur eine Eigenschaft vernünftiger Wesen, und hat nichts mit dem Angenehmen oder Unangenehmen zu thun. Die Wahl aber ist auch kein Wollen. Denn der Wille gehet auf Zwecke, die Wahl auf die Mittel zum Zwecke; das Wollen (Wünschen) gehet auch auf Dinge, welche unmöglich sind, oder auch nicht durch unsere eigene Kräfte zu bewirken sind, die Wahl aber nur auf dasjenige, was in unserer Gewalt ist [38].

Die Wahl setzt Ueberlegung voraus, welche das Begehren bestimmt, und sie ist das durch Ueberlegung bestimmte

37) Aristotel. Nicomach. III, c. 2. *ἡ προαιρεσις δη ἑκουσιον μεν Φαινεται· ου ταυτον δε, αλλ' επιπλεον το ἑκουσιον· του μεν γαρ ἑκουσιου και παιδες και τα αλλα ζωα κοινωνει· προαιρεσεως δ' ου· και τα εξαιφνης, ἑκουσια μεν λεγομεν· κατα προαιρεσιν δ' ου.*

38) Aristotel. Nicomach. III, c. 2. *ἡ μεν βουλησις του τελους εςι μαλλον· ἡ δε προαιρεσις, των προς το τελος.*

bestimmte Begehren dessen, was in unserer Gewalt ist, und zur Erreichung eines Zweckes dient 39). Unter dem Begehren verstehet hier Aristoteles ein vernünftiges Begehren (ορεξις). Die Wahl ist also ein vernünftiges aber kein sinnliches Begehren (επιθυμια).

Der Wille gehet auf den Zweck. Der Gegenstand des Wollens ist also überhaupt das Gute, bei jedem Individuum aber dasjenige, was ihm gut dünkt. Der Rechtschaffene will nun nichts anders, als was wirklich gut ist, weil er mit seinem unverdorbenen Gemüthe, welches die Richtschnur und der Maaßstab für alles ist, alles richtig beurtheilet und in allen Dingen die Wahrheit erblickt; der Böse hingegen macht dies und jenes, worauf er gerade fällt, zum Zweck 40).

Da nun der letzte Zweck Gegenstand des Wollens, die Mittel zur Erreichung desselben aber ein Gegenstand der Wahl sind, so sind Handlungen von der Art — das sind aber tugendhafte — freie und überlegte Handlungen. Folglich stehet Tugend, so wie

39) Aristotel. Nicomach. III, c. 2. 3. *ἡ προαιρεσις αν ειη βουλευτικη ορεξις των εφ' ἡμιν· εκ του βουλευσασθαι γαρ κριναντες, ορεγομεθα κατα την βουλευσιν.*

40) Aristotel. Nicomach. III, c. 4. *ἁπλως μεν και κατ' αληθειαν βουλητον ειναι τ' αγαθον· ἑκαςῳ δε το φαινομενον. τῳ μεν ουν σπουδαιῳ, το κατ' αληθειαν ειναι. τῳ δε φαυλῳ, το τυχον. — ὁ σπουδαιος γαρ ἑκαςα κρινει ορθως, και εν ἑκαςοις τ' αληθες αυτῳ φαινεται· καθ' ἑκαςην γαρ ἑξιν ιδια εςι και καλα και ἡδεα. και διαφερει πλειςον ισως ὁ σπουδαιος τῳ τ' αληθες εν ἑκαςοις ὁραν, ὡσπερ κανων και μετρον αυτων ων.*

wie das Laster in unserer freien Wahl. Haben wir das Vermögen, etwas, weil es gut ist, zu thun, so stehet es auch bei uns, etwas, weil es böse und schändlich ist, zu unterlassen. Es kommt also bloß auf uns an, ob wir gut oder böse, tugendhaft oder lasterhaft seyn wollen [41]). Zwar haben einige gesagt, Niemand sey mit Willen böse, so wenig als einer wider seinen Willen glückselig sey. Allein das erste ist falsch. Der böse Charakter ist ein Werk der Freiheit, sonst wäre der Mensch nicht Urheber und Ursache seiner Handlungen. Hiermit stimmen nun auch die Urtheile jedes einzelnen Menschen und die Handlungen der Richter überein. Diese bestrafen und züchtigen diejenigen, die etwas Böses thun, wenn sie nicht durch Zwang oder unverschuldete Unwissenheit dazu bestimmt worden sind, um solche Handlungen in Zukunft zu verhüten; hingegen ehren sie die Menschen, welche Recht thun, um sie zu mehrern Handlungen von der Art aufzumuntern. Es wird also dabei vorausgesetzt, daß beides freie Handlungen sind. Denn es wäre Thorheit, etwas zu verbieten, zu bestrafen oder zu belohnen, was nicht in unserer Gewalt ist. Selbst die Unwissenheit und Unachtsamkeit wird bestraft, wenn sie verschuldet ist, z. B. die Trunkenheit. Diese macht, daß man an seine Pflichten nicht denkt; aber ob man sich betrinken will, oder nicht, ist selbst ein Act der Freiheit [42]). Es giebt Naturfehler der Seele und des

41) Aristotel. Nicomach. III, c. 5. *οντος δη βουλητου μεν του τελους, βουλευτων δε και προαιρετων των προς το τελος, αἱ περι ταυτα πραξεις, κατα προαιρεσιν ειεν αν και ἑκουσιοι· αἱ δε των αρετων ενεργειαι περι ταυτα· εφ' ἡμιν δη και ἡ αρετη ὁμοιως δε και ἡ κακια. εν οἱς γαρ εφ' ἡμιν το πραττειν, και το μη πραττειν. — εφ' ἡμιν εςαι το επιεικεσι και φαυλοις ειναι.*

42) Aristotel. Nicomach. III, c. 5.

Körpers, die nicht verschuldet sind, aber auch Fehler, die durch eigne Schuld entstanden sind und daher mit Recht getadelt werden. Wenn Einer von Natur blind ist, so empfindet man Mitleiden; hat sich aber Einer durch Trunkenheit dieses Unglück zugezogen, so rechnet man es ihm zur Schuld an 43).

Hier aber entsteht noch ein Zweifel. Alle Menschen machen sich das Gute, was sie dafür halten, zum Zweck; sie sind aber nicht freie Ursachen ihrer Vorstellungen, sondern diese richten sich nach der Natur eines Jeden. Es stehet also nicht in der Willkür des Menschen, sich beliebig einen letzten Zweck vorzustellen; liegt aber dieser außer der Sphäre seiner Freiheit, so ist auch weder Tugend noch Laster ein Werk der Freiheit. Denn um das wahre Gute zu wählen, muß er mit einem guten Verstande und Scharfsinn ausgerüstet seyn, welches er sich aber nicht selbst giebt, sondern als Talent von der Natur empfängt. — Allein wenn auch der Gute, so wie der Böse, sich den letzten Zweck nicht mit Freiheit wählet, sondern dieß durch die Natur und das Vorstellungsvermögen eines jeden bestimmt ist, so kann doch der eine wie der andere mit Freiheit die Mittel zum Zweck wählen, und insofern ist Tugend und Laster ein Act der Freiheit. Dann hängt auch der Charakter (ἑξις) oder die Denkart zum Theil mit von einem jeden ab, und durch diese wird die Beschaffenheit der Handlungen und die Wahl des Zwecks zum Theil wenigstens bestimmt 44).

Die

43) Aristotel. Nicomach. III, c. 6. των δη περι το σωμα κακιων, αἱ μεν εφ' ἡμιν, επιτιμωνται· αἱ δε μη εφ' ἡμιων, ου. ει δ' οὑτω, και επι των αλλων αἱ επιτιμωμεναι των κακιων εφ' ἡμιν αν ειεν.

44) Aristotel. Nicomach. III, c. 6. ειτε δη το τελος μη φυσει ἑκαςῳ φαινεται οἱον δηποτε, αλλα τι

Die Tugend, so wie das Laster, bestehet in einer gewissen Handlungsweise (ἑξις), welche, wie jede Fertigkeit, durch öftere Wiederholung einer und derselben Handlung erworben und durch das Gegentheil wieder verlohren wird. Dadurch, daß man gerecht handelt, wird man gerecht, und wenn man seine Begierden einschränkt, mäßig. Wer hingegen jedes Gelüste befriediget und sich kein Vergnügen versaget, wird zuletzt ein unmäßiger Mensch 45). Wenn die Tugend aber auf diese Weise erworben wird, so scheint es, als wenn derjenige, der gerecht handelt, nicht erst gerecht werden müsse, sondern es schon sey; mit andern Worten, als wenn man nicht anders tugendhaft werden könne, als wenn man schon tugendhaft ist. Allein es ist ein Unterschied zwischen gerecht seyn und eine gerechte Handlung ausüben. Das letzte kann Statt finden ohne das erste, aber das erste kann nur durch das letzte entstehen. Denn gerecht ist eine Handlung, wenn sie von der Art (der Materie nach) ist, als sie ein gerechter Mann thun würde; gerecht ist man aber nur durch die Art und Weise des Thuns (Gesinnung), welche durch öftere Ausübung gerechter Handlungen erworben wird 46).

 Nach

τι και παρ' αυτο εςιν· ειτε, το μεν τελος Φυσικον, το (τῳ) δε τα λοιπα πραττειν ἑκουσιως τον σπουδαιον, ἡ αρετη ἑκουσιον εςιν, ουδεν ἡττον και ἡ κακια ἑκουσιον αν ειη. ὁμοιως γαρ και τῳ κακῳ ὑπαρχει το δι' αυτον εν ταις πραξεσι· και ει μη εν τῳ τελει. ει ουν, ὡσπερ λεγεται, ἑκουσιοι εισιν αἱ αρεται· και γαρ των ἑξεων συναιτιοι πως αυτοι εσμεν, και τῳ ποιοι τινες ειναι, το τελος τοιον δε τιθεμεθα· και αἱ κακιαι ἑκουσιοι αν ειεν· ὁμοιως γαρ.

45) Aristotel. Nicomach. II, c. 1, 2.

46) Aristotel. Nicomach. II, c. 4. τα μεν ουν πραγματα δικαια και σωφρονα λεγεται, ὁταν ᾑ τοιαυτα

Nach allem diesen ist die Tugend diejenige nach Grundsätzen bestimmte Handelsweise der Willkür, mit Ueberlegung das Mittelmaaß in Beziehung auf das handelnde Subject so zu wählen, wie es der weise Mann bestimmen würde 47), oder mit andern Worten, die durch öftere Uebung in den Charakter übergegangene Maxime, in keiner Sache zu viel oder zu wenig sondern recht zu thun.

Die Tugend äußert sich durch das Vergnügen, so wie das Gegentheil durch das Mißvergnügen, welches den Handlungen folgt. Denn ob eine Handlungsweise zur Maxime geworden, oder in den Charakter übergegangen sey, giebt sich dadurch zu erkennen, daß man auf die Art gerne handelt und Vergnügen darüber empfindet. Wenn der Mäßige seine Begierden einschränkt und eben darüber Lust empfindet, so handelt er als ein mäßiger Mensch; im Gegentheil kündiget er sich als einen Sclaven der Sinnlichkeit an, wenn ihm die Beschränkung seiner Begierden Unlust erwecket 48).

Die

αυτα, οἱα αν ὁ δικαιος η σωφρων πραξειε· δικαιος δε και σωφρων εϛιν, ουχ' ὁ ταυτα πραττων, αλλα και οὑτω πραττων, ὡς οἱ δικαιοι και σωφρονες πραττουσι.

47) Aristotel, Nicomach. II, c. 6. εϛιν αρα ἡ αρετη ἑξις προαιρετικη, εν μεσοτητι ουσα τη προς ἡμας, ὡρισμενη λογῳ, και ὡς αν ὁ φρονιμος ὁρισειε.

48) Aristotel. Nicomach. II, c. 3. σημειον δε δει ποιεισθαι των ἑξεων, την επιγινομενην ἡδονην η λυπην τοις εργοις. ὁ μεν γαρ απεχομενος των σωματικων ἡδονων, και αυτῳ τουτῳ χαιρων, σωφρων.

Die Tugend hängt zuletzt von der Vollkommenheit des Erkenntnißvermögens ab. Denn richtiges Handeln setzt richtige Erkenntniß voraus. Die Tugend ist nicht möglich ohne Einsicht in das richtige Verhältniß, worauf das Mittelmaaß beruhet. Da aber dieses für alle einzelne Fälle sich nicht durch Regeln bestimmen läßt, so ist es sehr wichtig, das Erkenntnißvermögen so zu cultiviren, daß man in jedem einzelnen Falle das gehörige Verhältniß einsehen kann. Ferner ist die Willkür zwar das Princip, von welchem jede Handlung ausfließet, aber das Begehren und die praktische Vernunft ist das Princip für die Willkür, weil diese keinen Zweck bestimmt. Es kommt also alles darauf an, daß man richtige Begriffe und Kenntnisse habe, theils um den einzig wahren Zweck zu erkennen, theils die richtigen Mittel dazu wählen zu können. Die höchste Cultur des menschlichen Geistes besteht darin, daß man nur das begehre, was der Verstand für wahr erkannt hat; dieses ist die praktische Wahrheit[49].

Es giebt drei Hauptvermögen des menschlichen Geistes zur Erkenntniß und zum Handeln, nehmlich die Sinne, die Vernunft und das Begehrungsvermögen. Die Sinne geben kein Princip für eine Handlung ab, weil nur vernünftige Wesen handeln. Die Vernunft ist theils theoretisch, theils praktisch. Der Gegenstand der ersten ist die Erkenntniß des Unveränderlichen, nicht in unserer Willkür stehenden, und theilt sich in das Vermögen der Principien (νους), Wissenschaft (επιςημη) und höhere Speculation oder Weisheit (σοφια)[50].

Das

49) Aristotel. Nicomach. VI, c. 1, 2. δει δια ταυτα τον τε λογον αληθη ειναι, και την ορεξιν ορθην, ειπερ ἡ προαιρεσις σπουδαια· και τα αυτα τον μεν φαναι, την δε διωκειν. αὑτη μεν ουν ἡ διανοια και ἡ αληθεια πρακτικη.

50) Aristotel. Nicomach. VI, c. 1, 2, 3, 6, 7.

Das Veränderliche ist theils ein Gegenstand der Kunst, theils der Weisheit (φρονησις). Jene ist die Fertigkeit, etwas auf eine vernünftige Art hervorzubringen, diese aber die Fertigkeit, auf eine vernünftige Art in Rücksicht auf das, was dem Menschen gut oder böse ist, zu handeln. Zur praktischen Vernunft gehört das Vermögen richtig zu überlegen (ευβουλια) und richtige Beurtheilungskraft (συνεσις) 51).

Die Weisheit (φρονησις) ist das Vermögen, einen vorgesetzten Zweck durch angemessene Mittel zu realisiren. Der Zweck derselben ist Glückseligkeit durch Wohlverhalten (ευπραξια). Da hier der Zweck gut ist, so ist die Weisheit insofern einerlei mit der Klugheit (δεινοτης), d. i. der Geschicklichkeit, die passendsten Mittel zu einem guten Zwecke zu wählen. Ist der Zweck verwerflich, so ist es Arglist (πανουργια) 52).

Die

51) Aristotel. Nicomach. VI, c. 4. του δ' ενδεχομενου αλλως εχειν, εςι τι και ποιητον και πρακτον· ἑτερον δ' εςι ποιησις και πραξις — ὡςε και ἡ μετα λογου ἑξις πρακτικη ἑτερον εςι της μετα λογου ποιητικης ἑξεως. c. 5.

52) Aristotel. Nicomach. VI, c. 5. εςι γαρ αυτη ἡ ευπραξια τελος. c. 7, 8, 9, 10, 11, 12. εςι δη τις δυναμις, ἡν καλουσι δεινοτητα· αὑτη δε εςι τοιαυτη, ὡςε τα προς τον ὑποτεθεντα σκοπον συντεινοντα, δυνασθαι ταυτα πραττειν και τυγχανειν αυτων. αν μεν ουν ὁ σκοπος η καλος, επαινετη εςιν· αν δε φαυλος, πανουργια. διο και τους φρονιμους δεινους και ου πανουργους φαμεν ειναι. εςι δε ἡ φρονησις ουχ ἡ δυναμις, αλλ' ουκ ανευ της δυναμεως ταυτης. ἡ δ' ἑξις τῳ ομματι τουτῳ γινεται της ψυχης, ουκ ανευ αρετης.

Die Weisheit giebt zwar Vorschriften über das, was man zu thun oder zu lassen hat, und sie ist in dieser Rücksicht eben das, was die **gesetzgebende Gewalt** im Staate ist, aber sie giebt nur Vorschriften in Beziehung des letzten Zweckes, den sie nicht selbst in sich enthält. Damit sie also wirklich zu dem Zwecke alles menschlichen Strebens führe, muß sie mit Tugend verbunden seyn, welche die Klugheit durch den letzten Zweck leitet, und ihr die gehörige Richtung giebt; denn nur der gute Mensch ist wirklich weise und klug, und die böse Gesinnung verblendet die Seele, daß sie das letzte Ziel der menschlichen Handlungen nicht wahrnimmt 53). Die Weisheit bestimmt also in Beziehung auf den letzten Zweck die richtigen Mittel, und daher auch das richtige Verhältniß (*ορθος λογος*) der Dinge zu uns, der Kräfte, der Wirkungen und Bewegungen der Seele 54).

Der

53) Aristotel. Nicomach. IV. c. 10. *ἡ μεν γαρ φρονησις επιτακτικη εςι· τι γαρ δει πραττειν η μη, το τελος αὐτης εςιν.* c. 12. *το εργον αποτελειται κατα τε την φρονησιν και την ηθικην αρετην· ἡ μεν γαρ αρετη τον σκοπον ποιει ορθον· ἡ δε φρονησις, τα προς τουτον.* c. 13. *ουχ οιον τε αγαθον ειναι κυριως ανευ φρονησεως· ουδε φρονιμον ανευ της ηθικης αρετης.* — *Φρονησις* ist also nicht praktische Vernunft, sondern mehr **praktischer Verstand**.

54) Aristotel. Nicom. VI. c. 13. *αρετη ἑξις κατα τον ορθον λογον· ορθος δε ὁ κατα την φρονησιν: ουκ εςαι ἡ προαιρεσις ορθη ανευ φρονησεως ουδ' ανευ αρετης. ἡ μεν γαρ το τελος, ἡ δε τα προς το τελος ποιει πραττειν. αλλα μην ουδε κυρια γε εςι (ἡ φρονησις) της σοφιας, ουδε του βελτιονος μοριου. — ου γαρ χρηται αυτη, αλλ' ὁρα ὁπως γενηται· εκεινης ουν ἑνεκα επιταττει, αλλ' ουκ εκεινη.*

Der letzte Zweck wird zuletzt bestimmt durch die Vernunft (*νους*), welche die Principien für das Erkennen und Handeln aufstellt, und durch das **Begehrungsvermögen.** Das letzte giebt den Stoff, die erste ziehet daraus das Allgemeine als Princip [55].

Die Cultur des Erkenntnißvermögens und die dadurch erlangte Vollkommenheit hat einen doppelten Werth, nehmlich erst in Beziehung auf das praktische Vermögen und die ethische Tugend, dann aber auch ohne diese Beziehung als eigene Vollkommenheit des menschlichen Geistes (**intellectuelle Tugend** [56]). Durch die Vernunft sind wir also nur allein der wahren Tugend fähig. Die physische Tugend (Vollkommenheit und Anlage dazu), z. B. Enthaltsamkeit,

55) Aristotel. Nicomach. VI, c. 2. *πραξεως μεν ουν αρχη προαιρεσις, ὁθεν ἡ κινησις, αλλ' ουχ οὑ ἑνεκα· προαιρεσεως δε, ορεξις και λογος ὁ ἑνεκα τινος — ἡ γαρ ευπραξια τελος· ἡ δ' ορεξις τουτου.* c. 11. *και ὁ νους των εσχατων επ' αμφοτερα· και γαρ των πρωτων ὁρων και των εσχατων νους εστι και ου λογος· ὁ μεν κατα αποδειξεις, των ακινητων ὁρων και πρωτων· ὁ δ' εν ταις πρακτικαις, του εσχατου και ενδεχομενου και της ἑτερας προτασεως· αρχαι γαρ του οὑ ἑνεκα αυται· εκ των καθ' ἑκαστα γαρ το καθολου· τουτων ουν δει εχειν αισθησιν· αὑτη δ' εστι νους.*

56) Aristotel. Nicomach. VI. c. 1, 2, 12. *ὁτι καθ' αὑτας αναγκαιον αἱρετας αυτας* (*φρονησιν, σοφιαν*) *ειναι, αρετας γ' ουσας, ἑκατεραν ἑκατερου μοριου, και ει μη ποιουσι μηδεν μηδ' ἑτερα αὑτων. επειτα και ποιουσι μεν, ουχ ὡς ιατρικη δε ὑγιειαν, αλλ' ὡς ἡ ὑγιεια· οὑτως ἡ σοφια ευδαιμονιαν· μερος γαρ ουσα της ὁλης αρετης, τῳ εχεσθαι ποιει και τῳ ενεργειν ευδαιμονα.*

samkeit, Muth, Seelenstärke, wird erst durch die Vorstellung des Zwecks und die freie Wahl der Mittel zur wahren Tugend 57).

Aus beiden Arten der Vollkommenheit des menschlichen Geistes (ethischen und intellectuellen Tugend) entspringen zwei Arten der Glückseligkeit, die reine geistige und die moralische, oder, wie sie auch Aristoteles nach ihrem Range bezeichnet, die göttliche und menschliche. Die erste ist der zweiten aus folgenden Gründen vorzuziehen. 1) Das Denken ist die edelste Thätigkeit des edelsten Theiles des Menschen, der Vernunft. 2) Es gewährt das reinste und dauerhafteste Vergnügen, welches am wenigsten eine Unterbrechung zuläßt. Denn wir können weniger ununterbrochen handeln, als denken. 3) Das Denken ist eine Thätigkeit, welche am wenigsten von äußern Bedingungen abhängig ist. Der Tugendhafte bedarf in seinem praktischen Leben Mittel zur Unterhaltung seines Lebens; er muß mit andern Menschen in Verbindung stehen, um seine Tugenden ausüben zu können. Der Weise aber kann, in je höherm Grade er es ist, auch für sich allein sich der Betrachtung widmen, wenn sie gleich durch Mitwirkung anderer noch besser von statten geht. 4) Das Denken und Betrachten ist eine Thätigkeit, welche wir vor allen andern um ihrer selbst willen ausüben. Wir denken um zu denken, ohne etwas Weiteres zu wünschen.

57) Aristotel. Nicomach. VI, c. 13. ἡ αρετη παραπλησιως εχει ὡς ἡ Φρονησις προς την δεινοτητα. ου ταυτον μεν, ὁμοιον δε· οὑτω και ἡ Φυσικη αρετη προς την κυριαν. — και γαρ παισι και θηριοις αἱ Φυσικαι ὑπαρχουσι ἑξεις· αλλ᾽ ανευ νου βλαβεραι Φαινονται ουσαι — εαν δε λαβῃ νουν, εν τῳ πραττειν διαφερει. ἡ δ᾽ ἑξις ὁμοια ουσα, τοτ᾽ εςαι κυριως αρετη· — ἡ κυρια ου γινεται ανευ Φρονησεως.

schen. Bei allen übrigen Handlungen aber erwarten wir mehr oder weniger noch andere Folgen außer der Handlung. Ferner scheint die Glückseligkeit in Ruhe und Entfernung von allen Geschäften zu bestehen, welche sich am meisten in dem betrachtenden Leben findet. Die übrigen Tugenden beweisen ihre Kraft vorzüglich in dem bürgerlichen geschäftigen Leben und in kriegerischen Unternehmungen, und je mehr sie Großes und Erhabenes hervor leuchten lassen, mit desto mehr Anstrengung, Unruhe, Arbeit und Mühe sind sie verknüpft. Allein dieses kann nicht der letzte Zweck des Menschen seyn; vielmehr arbeitet man, um sich Muße und Ruhe zu erringen, man führet Kriege, um des Friedens zu genießen. Das betrachtende Leben ist also gewiß ein höherer und der letzte Zweck des Menschen. 5) Das Denken und Betrachten und die daraus entspringende Seligkeit ist, wenn wir sie in ihrem höchsten Grade uns denken, nur eine Eigenschaft der Gottheit. Der Mensch ist ihrer zwar auch fähig, aber in einem geringern Maaße. Jedoch leuchtet auch daraus der höhere Werth und die Würde dieser Art von Glückseligkeit hervor, so daß diese reingeistige den Namen der göttlichen, die ethische aber, die auch schon deshalb, weil sie in unzertrennlicher Verbindung mit Affecten und Begierden stehet, den Namen der menschlichen verdient. 6) Der Weise ist Gott am ähnlichsten und er kann sich daher auch des Wohlgefallens und Vorsorge desselben am meisten versichert halten. Denn wenn die Gottheit über menschliche Dinge waltet, wie es höchst wahrscheinlich ist, so ist es auch vernünftig, zu glauben, daß diese Vorsicht vorzüglich den besten und Gott ähnlichen Menschen umfasse [58].

Obgleich aber diese Glückseligkeit von höherer Art ist, und sich gleichsam über den Menschen erhebt, so kann doch jeder Mensch derselben theilhaftig werden, nicht insofern er Mensch

58) Aristotel, Nicomach. X, c, 7, 8.

Mensch (ein sinnliches Wesen) ist, sondern insofern er etwas Göttliches, die Vernunft in sich hat, und sich bestrebt, über das Thierische und bloß Menschliche zu einem göttlichen Sinne sich zu erheben 59).

Dieses sind die Hauptsätze der allgemeinen praktischen Philosophie, welche wir nun mit einigen Bemerkungen begleiten wollen. Es ist unverkennbar, daß dieses System vortreffliche Gedanken und mehrere feine Entdeckungen enthält, und sich in dieser Rücksicht, so wie in der mehr methodischen Entwickelung moralischer Grundsätze, über das System des Plato erhebt. Allein auf der andern Seite läßt es sich eben so wenig verkennen, daß diese bessern Grundsätze nicht zum Ganzen passen, und gleichsam auf einem fremden Boden stehen, daß das ganze System keine feste Haltung und Stütze habe, und daher oft mit sich selbst in Streit geräth.

Das höchste Gut besteht nach Aristoteles in der Glückseligkeit, oder in der Summe des höchsten und dauerhaftesten Vergnügens. Ungeachtet diese, insofern das Streben nach derselben in der menschlichen Natur liegt, nothwendig mit zum vollständigen Gute, dem Objecte alles menschlichen Strebens, gerechnet werden muß, so entsteht dennoch gleich die wichtige Frage: ob das Vergnügen an sich, ohne alle weitere Rücksicht, das letzte Streben des Menschen sey (reiner Eudämonismus), oder ob dieses noch anderen und höheren Rücksichten unterworfen sey (modificirter Eudämonismus). Die besten und mehresten Philosophen Griechenlands entscheiden für das letzte, und unter diese gehört auch Aristoteles. Er erkennt es als ausgemachte Wahrheit, daß es Vergnügen gebe,

59) Aristotel. Nicomach. X, c. 7.

gebe, das schändlich, unerlaubt ist, das sich der rechtliche Mann nicht erlauben dürfe, und unterscheidet daher zwischen Vergnügen an sich und Glückseligkeit, worunter er bloß das mit der vernünftigen Natur übereinstimmende, durch eigene Thätigkeit hervorzubringende also moralische Vergnügen verstehet.

Sollte dieses Moralsystem gehörig gegründet seyn, so müßte Glückseligkeit und Moralität unterschieden, und jene dieser untergeordnet seyn. Nun thut er zwar dieses wirklich, aber mehr aus Inconsequenz als aus Grundsätzen. Denn analysirt man die Hauptsätze seines Systems, so kommt man auf das entgegengesetzte Resultat, daß Glückseligkeit der letzte und höchste Zweck des Menschen, und Tugend entweder Ein und dasselbe mit derselben sey, oder doch nur sich als Mittel zu ihr verhalte. Die vollkommenste Handlungsweise, die beste Anwendung der edelsten Kraft, auf das ganze menschliche Leben, auf die vollkommenste Weise, ist Tugend; eben das ist auch Glückseligkeit. Beide Erklärungen fallen in Eins zusammen. Ist allenfalls noch ein Unterschied, so besteht er darin, daß Glückseligkeit eine unmittelbare Folge der vollkommensten Aeusserung der Geisteskräfte ist; dann ist aber die Tugend nichts anderes, als das Mittel zur Glückseligkeit. In dieser Hinsicht ist es auch ganz consequent, wenn er der Glückseligkeit einen höhern Rang, als der Tugend, der letzten nur einen Preis, der ersten einen unbedingten Werth zuspricht.

Das letzte Princip der Moral ist nichts anderes, als ein empirischer Grundsatz, welchen die theoretische Vernunft aus dem Factum des Begehrens genommen hat. Denn es giebt eigentlich nach dem Aristoteles kein Vernunftgesetz, welches praktisch wäre; das Begehren giebt es der Vernunft, und zugleich die Sanction. Ein Naturgesetz ist, ohne daß der Philosoph es merkt, an die Stelle des Sittengesetzes hingestellt.

Nun

Nun beruft er sich doch oft auf gewisse Grundsätze, durch welche das moralische Handeln eigentlich bestimmt wird. Z. B. um tugendhaft zu handeln, muß man nach richtigen Grundsätzen (ορθος λογος) den rechten Grad in den Handlungen und Gemüthsveränderungen bestimmen, man muß mit Freiheit einen guten Zweck sich vorsetzen, und die dazu angemessenen Mittel wählen. Fragt man aber, wornach wird die Güte des Zwecks beurtheilet? so wird man in dem Cirkel herumgeführt: man kann nicht gut seyn, ohne moralische Klugheit (Φρονησις), noch moralisch klug ohne Tugend. Die moralische Handlungsweise wird zuletzt so bestimmt, daß es diejenige sey, welche sich der Tugendhafte (Φρονιμος) wählen würde. Man wird also von der Tugend an den tugendhaften Mann, und von diesem wieder an die Tugend verwiesen. Ungeachtet er aber die Glückseligkeit als letzten Zweck oft genug mit klaren Worten aufgestellt hat, und sie in dieser Hinsicht über die Tugend setzt, so gesteht er doch wieder, daß die Tugend, auch wenn sie keinen Einfluß auf die Glückseligkeit hätte, um ihrer selbst willen ein Gegenstand des Bestrebens sey [60]. Auch wagt er es nicht zu entscheiden, ob man das Vergnügen der Thätigkeit, oder diese des Vergnügens wegen begehre [61].

Daß Tugend auf Freiheit beruhe, daß der böse und gute Wille dem Menschen selbst zugerechnet werden könne, ist eine wichtige Entdeckung des Aristoteles, der darin wei-

60) Aristotel. Nicomach. X, c. 3. περι πολλα δε σπουδην ποιησαιμεθα αν, και ει μηδεμιαν επιφεροι ἡδονην, οἱον ὁραν, μνημονευειν, ειδεναι, τας αρετας εχειν. ει δ' εξ αναγκης ἑπονται τουτοις ἡδοναι, ουδεν διαφερει· ελοιμεθα γαρ αν ταυτα, και ει μη γενοιτ' αν απ' αυτων ἡδονη.

61) Aristotel. Nicomach. X, c. 4.

ter sah, als Plato. Ungeachtet der letzte bei seiner Behauptung, daß nur der gute Mensch mit Freiheit handle, aber nicht der böse, insofern Recht hat, daß Tugend nur da ist, wo die Vernunft selbstthätig den Willen bestimmt hat, eine unmoralische Handlung aber dann entsteht, wenn die Vernunft unthätig ist, welches einen Mangel von Freiheit beweist; so hatte er doch dabei übersehen, daß dieser Mangel selbst verschuldet ist, und daß, wenn der Mensch ein moralisches Wesen ist, die Vernunft auch da handeln sollte, und daher auch konnte, wo sich der Mensch durch andere Bewegungsgründe bestimmen ließ. Die Widerlegung dieses Irrthums ist daher kein geringes Verdienst des Aristoteles. Wenn man indessen diese richtigen Sätze mit seinem aufgestellten Systeme vergleicht, so findet man beide in Widerspruch mit einander. Denn nach demselben beruht weder der letzte Zweck, noch die Wahl der Mittel auf Freiheit. Nach Glückseligkeit streben alle Menschen, alle setzen sich einen guten Zweck vor, und zwar vermöge der Natur. Die Wahl der Mittel hängt von der besondern Gemüthsart, Denkart, von der Cultur des Verstandes ab, welches alles nicht in das Gebiet der Willkür des Menschen gehört. Zwar sucht Aristoteles diese Schwierigkeit dadurch zu heben, daß er behauptet, auch von der Beschaffenheit der Vorstellungen und der Denkart sey der Mensch, wenigstens zum Theil, freie Ursache. Allein schon die Einschränkung zeigt, daß der Einwurf nicht ganz aus dem Wege geräumt ist, und er kommt durch das System des Aristoteles mit neuer Stärke wieder zum Vorschein, da er nicht leugnen kann, daß es eine angeborne Verschiedenheit der Menschen giebt, daß sie darum Glückseligkeit nicht auf einerlei Wegen zu erreichen suchen, weil dem einen dieses, dem andern jenes Vergnügen macht; ja daß, um gut zu werden, die Natur, vorzüglich aber die Erziehung, Gewöhnung und Gesetze des Staats das meiste beitragen 62).

Die

62) Aristotel. Nicomach. X, c. 9.

Die Glückseligkeit ist auch schon deswegen kein taugliches Princip, weil sie so vieler Modificationen fähig ist, welche auf individuellen Anlagen und Beschaffenheiten beruhen, und weil nicht vorgeschrieben werden kann, was einem Vergnügen oder Mißvergnügen machen soll. Aristoteles bestimmt zwar die Glückseligkeit dahin, daß sie in dem moralischen Handeln besteht; allein diese Beschränkung ist theils einseitig, theils willkührlich, weil nicht die ganze Glückseligkeit darin bestehet, noch die Rechtmäßigkeit der Foderung, die Glückseligkeit darin zu setzen, eingesehen werden kann, wenn nicht vorher das Sittengesetz in seiner Unabhängigkeit erkannt ist.

Der Begriff, welcher von der Tugend gegeben wird, befriediget weder in der Beziehung auf Moral, noch auf Glückseligkeit, welche durch das ganze System hindurch sich durchkreuzen, weil der wesentliche Charakter der Tugend, welche aus der Form des Handelns entspringt, noch nicht gefunden war; (daß die Tugend eine zum Charakter gehörende, durch Freiheit erworbene Handlungsweise (ἕξις) sey, ist eine gute Bemerkung, welche eine erschöpfende Erörterung einleitet) so mußte er sich damit begnügen, den Stoff, die materiellen Handlungen, an welchen sich Tugend äußert, zu charakterisiren. Hierdurch kam er auf das Mittelmaaß, das richtige Verhältniß, welches zwischen dem zu viel und zu wenig die Mittelstraße hält, als den allgemeinen Maaßstab, nach welchem man Vollkommenheit an äußeren Werken schätzet. Daß dieses Merkmal aber nicht das wesentliche sey, hätte ihn schon der Umstand belehren müssen, daß es gesetzwidrige Handlungen giebt, welche, wie er selbst gestehen muß 63), durch keine Modification

63) Aristotel. Nicomach. II, c. 6. ου πασα δ' επιδεχεται πραξις ουδε παν παθος την μεσοτητα· ενια γαρ ευθυς ωνομασαι συνειλημμενα μετα της φαυλοτητος· οἱον επιχαιρεκια, αναισχυντια, φθονος·

fication, um sie in das richtige Verhältniß zu setzen, zu tugendhaften umgeschaffen werden können, wenn ihm auch die Ueberzeugung entging, daß kein Mensch es in der Tugend, als innern Gesinnung, zu viel thun könne. Auch enthält die Vorschrift, in allem das Mittelmaaß zu wählen, nur eine leere Formel, weil sie im Grunde nicht mehr sagt, als, man soll so viel thun, als recht, zu der Zeit und auf die Art, wie es recht ist. Aber was Recht überhaupt sey, ist nicht festgesetzt. Auch ist er nicht im Stande, eine bestimmte Regel anzugeben, nach welcher dieses Verhältniß beurtheilt werden könnte, um darnach die Maximen zu wählen, sondern er kann nur im Allgemeinen die Cultur des Verstandesvermögens empfehlen, um zu guten Zwecken angemessene Mittel zu wählen.

Alle diese Fehler und Mängel entspringen daraus, daß Aristoteles mit dem Objecte des Willens, dem Guten, anfängt, ehe er noch in dem formalen Gesetze eine sichere Richtschnur entdeckt hatte, welche alle Untersuchungen über das Praktische leiten muß. Eben dies war auch der Fall bei dem Plato, ungeachtet ihre beiden Systeme nicht ganz übereinstimmen, und, wenn man ihre Verschiedenheit mit einem Zuge charakterisiren wollte, in dem Platonischen Sittlichkeit und Glückseligkeit, in dem Aristotelischen aber Glückseligkeit und Sittlichkeit die Hauptsumme ist. Wahrscheinlich ist Aristoteles durch die Schwierigkeit, welche Plato fand, das Verhältniß der Glückseligkeit zur Sittlichkeit zu bestimmen, bewogen worden, die Glückseligkeit als Endzweck des Menschen aufzustellen; aber er wurde dadurch nur inconsequenter.

Dem-

νος· και επι των πραξεων, μοιχεια, κλοπη, ανδροφονια. παντα γαρ ταυτα και τα τοιαυτα λεγεται τῳ αυτα φαυλα ειναι, ἀλλ' ουχ αἱ ὑπερβολαι αυτων ουδε αἱ ελλειψεις· ουκ εςιν ουν ουδεποτε περι αυτα κατορθουν αλλ' αει ἁμαρτανειν.

Demungeachtet ist in diesem Systeme die Summe ächter, in dem Geiste der Moralität gedachter Sätze und Vorschriften nicht geringe, welche offenbar beweisen, daß das Irrige theils aus einer noch nicht weit genug geführten Untersuchung der menschlichen Natur, theils aus Inconsequenz entsprang.

So unvollkommen das Hauptmerkmal des sittlichen Strebens angegeben ist, so diente es doch dazu, die einzelnen tugendhaften Handlungen etwas systematischer aufzuführen. Plato hatte sich mehr an die Entwickelung des tugendhaften Charakters selbst gehalten, und denselben in vier Haupteigenschaften, Weisheit, Beherrschung der Sinnlichkeit, Muth und Standhaftigkeit und endlich Gerechtigkeit zerlegt, woraus in der Folge die Cardinaltugenden der Stoiker entstanden sind. Aristoteles hingegen bestimmt die Fälle der Anwendung der Tugend oder die Aeußerungen derselben; nicht das Formale sondern das Materiale. Dieses sind Handlungen und Gemüthszustände. Indessen zählt er diese mehr auf, als daß er sie systematisch abhandelt. Es sind folgende: Tapferkeit in Rücksicht auf Furcht und Tollkühnheit; Mäßigkeit in Beziehung auf das Streben nach angenehmen Gefühlen besonders des Gefühls; Freigebigkeit in Rücksicht auf Erwerb und Ausgabe des Vermögens; geschmackvolle Prachtliebe (μεγαλοπρεπεια) bei großem Aufwande; Ehrliebe und edler Stolz (μεγαλοψυχια) in Rücksicht auf Ehre; Sanftmuth (πρᾳοτης) in Beziehung auf Zorn; richtige Selbstwürdigung (αληθεια); feine Scherzhaftigkeit (ευτραπελια) und gerade Höflichkeit (Φιλια); Sittsamkeit (αιδως) und Unwille über unverdiente Vorzüge Anderer (νεμεσις) in dem Umgange mit andern; Gerechtigkeit.

Bei allen diesen Tugenden untersucht er genau die entgegengesetzten Fehler, sowohl in dem Zuviel, als in dem Zuwenig; er bestimmt die lobenswürdige Eigenschaft, welche sich von beiden fehlerhaften Extremen entfernt, und zeichnet sie sorgfältig von Anlagen des Temperaments, des Naturells u. s. w. aus. Daher erklärt er auch Enthaltsamkeit und Unenthaltsamkeit (εγκρατεια, ακρατεια) als in dem Temperament gegründet, weder für Tugend noch Laster; aber Mäßigkeit und Unmäßigkeit (σωφροσυνη, ακολασια) insofern bei diesen der freie Entschluß, Gelüste zu befriedigen oder nicht zu befriedigen, obwaltet [64]).

Die **Gerechtigkeit** nimmt Aristoteles, wie andere Moralisten, in einem doppelten Sinne, in einem **weitern**, wo Gerechtigkeit alle einzeln angegebenen Tugenden, insofern sie gegen andere Menschen ausgeübt werden, begreift, und in einem **engern**, wo sie die Gesinnung ist, die **Gleichheit** unter den Menschen, sowohl in Ertheilung von Ehre, Geld, Belohnungen und Bestrafungen, als auch in dem gemeinschaftlichen Verkehr und in Verträgen zu beobachten, mit andern Worten, **jedem das Seine zu geben.** Das Merkmal der Gleichheit, welches in diesem Begriffe das Wesentliche ist, führte ihn darauf, die beiden letzten Arten der Gerechtigkeit als eine geometrische und arithmetische Proportion zu betrachten, durch welche Subtilität die Theorie dieser Tugend aber nichts gewonnen hat [65]).

Da

64) **Aristotel. Nicomach.** VII, c. 1, 8.

65) **Aristotel. Nicomach.** V, c. 1. *και τελεια μαλιςα αρετη, ότι της τελειας αρετης χρησις εςι· τελεια δ' εςιν ότι ὁ εχων αυτην, και προς ἑτερον δυναται τῃ αρετῃ χρησθαι, αλλ' ου μονον καθ' αὑτον.* c 5. *ἡ δικαιοπραγια μεσον εςι του αδικειν και αδικεισθαι· το μεν γαρ πλεον εχειν· το δ' ελαττον εςι.* c. 8, 2. seq.

Da die Gerechtigkeit in diesem Sinne Handlungen betrifft, welche durch bürgerliche Gesetze bestimmt sind, so nimmt daher Aristoteles Veranlassung, einiges über Rechte und Gesetze zu sagen, welche als die ersten deutlichen Gedanken über **Naturrecht** Aufmerksamkeit verdienen.

Recht ist die Norm der Gleichheit in Ansehung des Schadens und des Gewinnes, daß keiner bevortheile, aber auch nicht bevortheilt werde. Diese Norm schreiben Gesetze vor. Dieses Recht kann nur da Statt finden, wo einer dem andern Abbruch, Unrecht thun kann, das ist, zwischen verschiedenen Personen. Es giebt daher eigentlich kein **Herren-** und kein **Vaterrecht**, weil Sclave und Sohn zum Eigenthum des Herrn und des Vaters gehören, also nur einen Theil von ihnen ausmachen. Der Herr und der Vater kann also so wenig dem Sclaven und dem Sohne Unrecht thun, als einer sich selbst Unrecht zufügen kann [66].

Dieses Verhältniß findet sich aber zwischen Mann und Frau, und darauf gründet sich ein **Familienrecht** (*οικονομικον δικαιον*), welches jedoch von dem **bürgerlichen** (*πολιτικον δικαιον*) noch verschieden ist. **Dieses ist die Norm, nach welcher unter denjenigen, welche als freie und gleiche Glieder eine Gesellschaft zum sichern und selbstständigen Le-**

 bens

66) **Aristotel. Nicomach.** V, c. 6. *εςι γαρ δικαιον, εν οἱς και νομος προς αυτους· νομος δε εν οἱς αδικια· ἡ γαρ δικη κρισις του δικαιου και του αδικου, εν οἱς δ' αδικια, και το αδικειν εν τουτοις — τουτο δ' εςι, το πλεον αὑτῳ νεμειν των ἁπλως αγαθων· ελαττον δε των ἁπλως κακων — το δε δεσποτικον δικαιον και το πατρικον, ου ταυτο τουτοις, αλλ' ὁμοιον· ου γαρ εςι αδικια προς τα αὑτου ἁπλως· το δε κτημα και το τεκνον ἑως αν πηλικον και μη χωρισθῃ, ὡσπερ μερος αυτου· αὑτον δ' ουδεις προαιρειται βλαπτειν.*

bensgenuß ausmachen, eine proportionirte Gleichheit Statt findet, daß keiner mehr von den Gütern des Lebens, aber auch nicht weniger von den Lasten und Nachtheilen sich zueigne, als ihm zukommt. Diese Proportion zu verletzen ist aber jeder von Natur geneigt. Daher darf nicht eine Person, sondern die Vernunft in der bürgerlichen Gesellschaft herrschen. Denn der Regent ist der Beschützer des Rechts, der nicht auf seinen Vortheil siehet, sondern für das Beste anderer. Zu seinem Ersatz ist nur allein Würde und Ehre bestimmt. Wer sich nicht daran begnüget, der ist Tyrann 67).

Das bürgerliche Recht ist aber von zweierlei Art, das natürliche (φυσικον) und positive (νομικον). Das natürliche ist dasjenige, welches überall seine unveränderliche Gültigkeit hat; das positive, was an sich gleichgültig ist, aber durch Anordnung Rechtskraft erhält, z. B. Volksschlüsse. Einige glauben, es gebe gar kein natürliches Recht, denn alles sey willkührlich und veränderlich, was aber Natur und in der Natur gegründet sey, müsse durchgängig unveränderlich seyn, wie z. B. das Feuer in allen Ländern brennt. Darauf antwortet Aristoteles: dieses Räsonnement treffe nicht ganz zu; denn einiges Natürliche sey auch veränderlich, aber nicht alles, und es gebe allerdings ein natürliches Recht, außer dem positiven veränderlichen 68).

Eine

67) Aristotel. Nicomach. V, c. 6. το πολιτικον δικαιον εϛι επι κοινωνων βιου προς το ειναι αυταρκειαν ελευθερων και ισων, η κατα αναλογιαν η κατ' αριθμον. διο ουκ εωμεν αρχειν ανθρωπον, αλλα τον λογον, ὁτι ἑαυτῳ τουτο ποιει και γινεται τυραννος. εϛι δε ὁ αρχων φυλαξ του δικαιου· ει δε του δικαιου, και του ισου.

68) Aristotel. Nicomach. V, c. 7. του δε πολιτικου

Eine Art des bürgerlichen Rechts, das aber nicht auf Gesetzen beruhet, ist die Billigkeit (το επιεικες). Denn jedes Gesetz ist eine allgemeine Vorschrift. Viele Dinge lassen sich aber im Allgemeinen nicht genau bestimmen, und daher verordnet das Gesetz das, was in den meisten Fällen dieser Art gültig ist, ohne zu verkennen, daß dieser Bestimmung noch etwas fehlet. Wer nun nicht strenge nach dem Sinne des Gesetzes handelt, sondern nach dem Geiste und Sinne des Gesetzgebers, der handelt nach Billigkeit. Und diese ist also eine Art von Verbesserung eines mangelhaften Gesetzes, eine Nachhülfe, welche dem Willen des Gesetzgebers entspricht und die er, wenn er gegenwärtig wäre, und den vorliegenden Fall gewußt hätte, selbst genehmigen würde. Die Billigkeit ist also über ein durch Allgemeinheit unbestimmtes Gesetz erhaben, und demselben vorzuziehen [69].

Ungeach-

τικου δικαιου το μεν φυσικον εςι· το δε νομικον. Φυσικον μεν, το πανταχου την αυτην εχον δυναμιν και ου τῳ δοκειν η μη· νομικον δε, ὁ εξ αρχης μεν ουδεν διαφερει οὑτως η αλλως, ὁταν δε θωνται, διαφερει.

69) Aristotel. Nicomach. V, c. 10. το γαρ επιεικες, δικαιου τινος ον βελτιον εςι δικαιον· και ουχ ὡς αλλο τι γενος ον βελτιον εςι του δικαιου. το αυτο αρα δικαιον και επιεικες. και αμφοιν σπουδαιοιν οντοιν κρειττον το επιεικες. ποιει δε την αποριαν, ὁτι το επιεικες δικαιον μεν εςι, ου το κατα τον νομον δε, αλλ' επανορθωμα νομιμου δικαιου. αιτιον δε ὁτι ὁ μεν νομος καθολου πας· περι ενιων δε, ουχ οἱον τε ορθως ειπειν καθολου. Aus diesem Kapitel erhalten seine Gedanken über die γνωμη, VI, c. 9., welche nichts anders ist, als das Vermögen, Billigkeit zu beurtheilen, Licht.

Ungeachtet hier das Recht im juridischen Sinne (Ius) von dem moralisch rechten (rectum) nicht unterschieden worden, und daher auch der wesentliche Charakter des Rechts nicht bemerkt ist, so liegt doch eine deutlichere Ahndung von einem Naturrecht in der Behauptung, daß das bürgerliche positive Recht ein unveränderliches als Norm voraussetze, auch selbst in der Unterscheidung der Gerechtigkeit als Tugend überhaupt in Beziehung auf andere, von der Gerechtigkeit im engern Sinne, welche als specielle Tugend zwar auch für die Moral gehört, aber doch die Ausübung des Rechtsgesetzes als Pflicht vorgestellt, zum Gegenstande hat. Daß aber diese Ahndung nicht weiter verfolgt wurde, davon liegt der Grund theils in der Zweideutigkeit, welche die griechische Sprache in dem Worte δικαιον mit fast allen Sprachen gemein hat, theils und vorzüglich in dem eigenthümlichen Charakter der ältern Moral, daß sie mehr Tugendlehre als Pflichtenlehre ist. Den tugendhaften Charakter zu beschreiben, seine Gründe zu erforschen, seine Handlungsweise in der nähern Anwendung auf das thätige Leben zu bestimmen, hierauf ist das Hauptaugenmerk der alten Moralisten gerichtet. Dieser Gang entspricht dem Gange der Entwickelung des menschlichen Geistes, der immer von dem Concreten zu dem Abstrakten, von der Praxis zur Theorie fortschreitet, er ist dem praktischen Sinne der griechischen Philosophen angemessen, die auch in ihren wissenschaftlichen Bearbeitungen der Moral nie die Anwendung auf das wirkliche Leben aus den Augen ließen 70). Nun glaubten sie, und mit Reche, daß die Bildung des Charakters der erste und wichtigste Schritt zur sittlichen Cultur sey, daß die besten Sittenregeln ohne alle Wirkung sind, wenn es an dem sittlichen Gefühle fehlet, welches die Vorschriften auffasset und sich aneignet, daß selbst der sittliche

70) Aristotel. Nicomach. I, c. 3. X, c. 9.

sittliche Charakter aller wissenschaftlichen Cultur entbehren könne, indem er von selbst alles auf den letzten Zweck beziehe und die besten Mittel zur Erreichung desselben wähle 71). Sie hatten daher ganz recht, wenn sie vorzüglich auf den Charakter zu wirken suchten. Allein die Moral als Wissenschaft blieb dabei um einige Schritte zurück, oder vielmehr sie wurde in ihrem Fortgange zur Wissenschaft aufgehalten. Und das zwar aus folgenden Ursachen.

Erstlich hielt man es bei dieser Ansicht für entbehrlicher, an einen ersten Grundsatz und Grundbegriff der Wissenschaft zu denken, und man erschwerte sich die Erfindung desselben. Daraus entsprang aber zweitens auch ein Mangel an systematischer Einheit und Vollständigkeit. Man suchte nicht das Sittengesetz in die besondern Vorschriften zu zergliedern, welche dasselbe in sich begreift, noch auch die Fälle der Anwendung in dem wirklichen Leben nach einem leitenden Princip vollständig aufzustellen, und die besondern Pflichten zu entwickeln, welche sich oft auf besondere Zustände und Verhältnisse der Menschen beziehen. Nur einige Materien muß man ausnehmen, z. B. von der Freundschaft, welche Aristoteles sehr ausführlich und mit viel Geist und Scharfsinn ausgeführt, aber auch so viel hineingezogen hat, daß diese Abhandlung einigermaßen für einen Abriß der Pflichten und Rechte gelten kann. Nichts beweist aber diese Bemerkung auf eine auffallende Weise mehr, als, daß Aristoteles, ungeachtet er an einigen Stellen von allgemeinen

71) Plato de Republica III. S. 291. de Legib. II. S. 59. 72. Aristotel. Nicomach. I, c. 4. *διο δει τοις εϑεσιν ηχϑαι καλως τον περι καλων και δικαιων και όλως των πολιτικων ακουσομενον ἱκανως· αρχη γαρ το ὁτι· και ει τουτο φαινοιτο αρκουντως, ουδεν προσδεησει του διοτι· ὁ δε τοιουτος η εχει, η λαβοι αν αρχας ῥαδιως.*

gemeinen Menschenrechten und Menschenpflichten spricht [72]), doch, wie es scheint, nicht daran gedacht hat, diese besonders zu untersuchen, und wenn auch nicht gleich systematisch, doch wenigstens rhapsodisch aufzustellen. Drittens, indem in der Moral der Griechen alles auf die Tugend, als Vollkommenheit des Charakters, zurückgeführt wird, und diese, obgleich durch freie Thätigkeit mit zu bewirkende, Vollkommenheit der menschlichen Natur betrachtet wird, welcher nun anders als tugendhaft zu handeln gar nicht möglich sey, so entspringt daraus der Heroismus, der mehr oder weniger in den meisten Moralsystemen der Alten herrschend ist, nach welchem die Tugend als ein Ziel, das jeder, wenn er will, und von der Natur nicht verwahrloset ist, vollständig erreichen kann, und der Besitz derselben als Hoheit und Adel vorgestellt wird, der den Menschen über andere erhebe, ohne dagegen die Pflicht in Rechnung zu bringen, welche allen Anspruch auf Verdienst zernichtet, und den menschlichen Stolz durch die Erinnerung an strenge Schuldigkeit niederschlägt. Viertens, daraus folgte eine beständige Vermischung und Verwechselung der Pflichten und Rechte. Denn man untersuchte, was fließt aus dem sittlichen Charakter, welche Handlungen sind demselben eigenthümlich und gleichsam in der Natur desselben gegründet, ohne zu unterscheiden, was das Rechtsgesetz und das Sittengesetz fodere. Um sich davon zu überzeugen, darf man nur z. B. Aristoteles Abhandlung über die Freundschaft lesen.

Zwei-

72) Aristotel. Nicomach. VIII, c. 11. *δοκει γαρ ειναι τι δικαιον παντι ανθρωπῳ προς παντα τον δυναμενον κοινωνησαι νομου και συνθηκης.* Dahin gehört auch die Bemerkung Politicor. I, c. 5.: Kein Mensch als Mensch könne als Sache (*κτημα*) betrachtet werden.

Zweiter Abschnitt.

Politik.

Der Zweck der Moral ist nicht speculative sondern praktische Erkenntniß, nicht das Erkennen, sondern das moralische Handeln. Zu dieser Absicht ist aber Unterricht und Lehre nicht hinreichend. Zwar kann diese Disciplin Jünglinge von edeln Sitten aufmuntern und bestimmen, sich der Tugend zu weihen. Aber bei vielen Jünglingen ist das unmöglich, weil sie von Natur nicht geeignet sind, dem sittlichen Gefühl Gehör zu geben, sondern nur Furcht vor Strafen auf sie wirkt. Ueberhaupt aber ist der Unterricht nur da von wirklichem Einfluß, wo vorher das Gemüth des Zuhörers durch gute Sitten cultivirt ist. Denn die herrschende Sinnlichkeit verschließt allen vernünftigen Vorstellungen den Eingang, und kann nur durch äussern Zwang im Zaum gehalten werden. Alles beruhet daher zuletzt auf der ersten Erziehung [1]).

Diese Erziehung aber ist ohne Gesetze nicht leicht zu erwarten; denn seine Begierden einschränken und das Unangenehme ertragen ist den meisten Menschen und zumal den jungen Leuten kein Gegenstand der Lust; daher muß die dahin abzweckende Erziehung und Lebensweise durch Gesetze vorgeschrieben seyn, damit sie zur Gewohnheit werde, und das Unangenehme verliere. Aber auch für die Erwachsenen sind solche Gesetze nothwendig, weil sie nur durch Strafen bestimmt werden. Damit also die Menschen tugendhaft und glückselig leben, müssen Vorschriften da seyn, welche zwar auch von der Vernunft herrühren, aber mit äußerer Macht und Zwangsmitteln versehen sind [2]).

Dann

1) Aristotel. Nicomach. X, c. 9.

2) Aristotel. Nicomach. X, c. 9. εκ νεου δε αγωγης ορθης τυχειν προς αρετην χαλεπον, μη ὑπο

Dann ist auch kein Mensch sich selbst genugsam zur Glückseligkeit, sondern bedarf der Mitwirkung anderer Menschen, und tritt darum in den gesellschaftlichen und bürgerlichen Stand, damit er seine Glückseligkeit vollkommen erreichen könne 3).

Die Politik ist die Wissenschaft von dem Staate, als der vollkommenen Verbindung der Menschen zur vollständigen Erreichung der Glückseligkeit, oder die Wissenschaft, **welche lehret, wie die Menschen durch den Staat zur Tugend und Glückseligkeit gelangen können** 4).

Da

ὑπο τοιουτοις τραφεντα νομοις· το γαρ σωφρονως ζην και καρτερικως ουχ ἡδυ τοις πολλοις, αλλως τε και νεοις. διο νομοις δει τεταχθαι την τροφην και τα επιτηδευματα· ουκ εςι γαρ λυπηρα συνηθη γενομενα — ὁ δε νομος αναγκαςικην εχει δυναμιν, λογος ων απο τινος φρονησεως και νου.

3) Aristotel. Nicomach. VIII, c. 9. *αἱ δε κοινωνιαι πασαι μοριοις εοικασι της πολιτικης· συμπορευονται γαρ επι τινι συμφεροντι και ποριζομενοι τι των εις τον βιον. και ἡ πολιτικη δε κοινωνια του συμφεροντος χαριν δοκει και εξ αρχης συνελθειν και διαμενειν,* Politicor. I, c. 2. *ὁτι μεν ουν ἡ πολις και φυσει και προτερον η ἑκαςος, δηλον· ει γαρ μη αυταρκης ἑκαςος, χωρισθεις ὁμοιως τοις αλλοις μερεσιν ἑξει προς το ὁλον. ὁ δε μη δυναμενος κοινωνειν, η μηδεν δεομενος δι' αυταρκειαν, ουδεν μερος πολεως, ὡςε η θηριον η θεος.*

4) Aristotel. Nicomach. I, c. 2, 9. *το γαρ της πολιτικης τελος, αριςον ετιθεμεν. αὑτη δε πλειςην επιμελειαν ποιειται του ποιους τινας και αγαθους τους πολιτας ποιησαι και πρακτικους των καλων.* Politicor. I, c. 1.

Da Aristoteles einmal die Glückseligkeit als das höchste Gut angenommen hatte, so war es consequent, auch der Politik denselben Endzweck vorzuschreiben, welchen die Ethik sich vorgesetzt hat, nur mit dem Unterschiede, der in der Natur des Gegenstandes liegt, daß die Ethik zeigt, wie der Mensch durch sich selbst glückselig, die Politik hingegen untersucht, wie durch die Verfassung und Verwaltung des Staats menschliche Glückseligkeit befördert werde. Auch versteht es sich von selbst, daß in der Politik nicht von der höhern Art der Glückseligkeit, sondern nur von der niedern, welche Aristoteles die menschliche oder moralische nannte, die Rede seyn kann, ob es gleich nicht ganz consequent ist, der Politik einen niedern Grad von Glückseligkeit als Zweck anzuweisen, da er ihr doch den Rang vor der Ethik zuerkennt, insofern sie einen höhern Zweck, Glückseligkeit aller Glieder eines Staats beabsichtiget. Denn die extensive Größe des Zwecks wird durch die geringere Intension aufgewogen. Indessen, die intellectuelle Glückseligkeit liegt nicht in dem Kreise gewöhnlicher Menschen, wie sie die Politik nimmt.

Dieser Satz, nebst dem, daß Tugend der Weg zur Glückseligkeit sey, sind die beiden Fundamentalsätze, welche er aus der Ethik hier voraussetzt. Der Hauptgegenstand seiner Politik ist nun, diejenige Staatsverfassung zu finden, welche diesem Endzwecke am meisten entspricht, und er untersucht daher, wie ein Staat entsteht, und woraus er besteht, die verschiedenen Formen des Staats, ihre Vortheile und Nachtheile, die Revolutionen und Veränderungen, denen sie unterworfen sind, und die Mittel, durch welche eine jede derselben sich zu erhalten habe. Das Hauptproblem ist aber dennoch nicht vollständig aufgelöst; wahrscheinlich ist jedoch die Politik nicht ganz auf uns gekommen. Indessen hat dieses Werk doch auch für uns ein großes Interesse, nicht allein wegen der vielen historisch-philosophischen Bemerkungen über die merkwürdigsten Staatsverfassungen jener Zeit, sondern auch wegen der

 ersten

ersten Elemente des hypothetischen Naturrechts, des Ehe-, Familien- und Staatsrechts, und wegen so vieler Untersuchungen aus der Staatswissenschaft, welche die Begebenheiten unserer Zeit so wichtig gemacht haben. Wir können auch hier, nach unserm Plane, nur die Principien und Hauptsätze seiner Politik darstellen.

Das Bedürfniß zwingt die Menschen in Verbindung zu treten, und die Natur hat sie, weil sie sich nicht selbst genugsam sind, zur Geselligkeit gebildet, vorzüglich durch die Sprache, durch welche sie nicht allein dunkle Gefühle, wie die Thiere, sondern klare Empfindungen und Urtheile über Böses und Gutes, Recht und Unrecht einander mittheilen können. Zuerst entstehen diejenigen Verbindungen (κοινωνια), durch welche die dringendsten Bedürfnisse gehoben werden, das ist, die eheliche; denn Mann und Weib können nicht ohne einander leben, und der Naturtrieb bringt sie zusammen. Es treten dann noch mehrere Personen zusammen, und bilden Familien, welche aus Mann und Weib, Vater und Kindern, Herrn und Sclaven bestehen. Aus der Vereinigung mehrerer Familien entstehen dann Gemeinden, Städte, Staaten [5]).

Ein Staat unterscheidet sich von diesen kleinen Gesellschaften nicht etwa blos durch die Größe, sondern auch durch den Zweck. Durch die kleinen Gesellschaften werden nur einzelne Bedürfnisse, durch den Staat alle befriediget; keine Familie, Gemeinde u. s. w. kann für sich allein bestehen, der Staat ist sich selbst genug. **Der Staat ist also eine vollkommene selbstständige Verbindung mehrerer Gesellschaften zur Befriedigung aller menschlichen Bedürfnisse, auch der geistigen, unter Rechtsgesetzen** [6]). Sein Entste-

5) Aristotel. Politicor. I, c. 2.

6) Aristotel. Politicor. I, c. 2. ἡ δ' εκ πλειονων κωμων κοινωνια τελειος, πολις, ἡ δη πασης εχουσα

Entstehungsgrund ist die Nothwendigkeit des Nebeneinanderseyns und die Abhängigkeit der Menschen von einander; aber sein Zweck gehet weiter, nicht auf das bloße Seyn, sondern Besserseyn, auf den Wohlstand der Menschen. Der Natur nach ist der Staat eher, als jede einzelne Gesellschaft und jedes einzelne Individuum von Menschen; denn er ist das Ganze und das Vollkommene, zu welchen sich die Individuen und Privatgesellschaften, wie Theile und Mittel, verhalten. Unterdessen muß doch die Natur dieser einzelnen Gesellschaften vorher untersucht werden, ehe die Verfassung und Verwaltung des Staats kann betrachtet werden 7).

Jeder Staat besteht aus Familien, jede vollständige Familie aber aus Freien und Leibeigenen. Es findet hier ein dreifaches Verhältniß Statt, Mann

 und

σα περας της αυταρκειας, ὡς επος μεν, ειπειν· γινομενη ουν του ζην ἑνεκεν, ουσα δε του ευ ζην. Der Zusatz „unter Rechtsgesetzen“ ist zwar in dieser Erklärung nicht mit klaren Worten enthalten, aber sie folgt theils schon aus dem Begriffe des Wohllebens, worunter Aristoteles ein moralisches Handeln nebst der daraus entspringenden Glückseligkeit verstehet, theils aus dem, was er gleich darauf von der Sprache, als dem Mittel der Geselligkeit, sagt, daß der Mensch unter allen Thieren allein eine Empfindung vom Guten und Bösen, Recht und Unrecht habe, und daß die gleiche Theilnahme der Menschen daran Familien und Staaten begründe. ἡ δε τουτων κοινωνια ποιει οικιαν και πολιν. Nicomach. V, c. 6. διο ουκ εωμεν αρχειν ανθρωπον, αλλα τον λογον· ὁτι ἑαυτῳ τουτο ποιει, και γινεται τυραννος· εςι δε ὁ αρχων φυλαξ του δικαιου.

7) Aristotel. Politicor. I, c. 2. c. 1. III, c. 9.

und Weib, Herr und Leibeigener, Vater und Kinder [8]).

Die eheliche Verbindung hat den Zweck der Fortpflanzung des Geschlechts, und gemeinschaftliche Unterstützung. Es ist ein Verhältniß der Freien zu Freien. Mann und Weib haben daher Rechte gegen einander, welche auf dem natürlichen Geschlechtsunterschiede beruhen. Der Mann besitzt nehmlich eine Ueberlegenheit des Verstandes, daher hat er von der Natur ein Recht zur Regierung des Hauswesens, und die Frau die Besorgung der häuslichen Geschäfte, die ihr obliegen. Es ist eine aristokratische Verbindung [9]).

Der Vater stehet zu den Kindern in dem Verhältniß, wie der Monarch zu den Unterthanen. Die Kinder gehören mit zum Seinem des Vaters, sie verdanken ihm ihr Leben, ihren Unterhalt, ihre Erziehung. Der Vater hat Rechte gegen sie, aber sie nicht gegen den Vater, denn sie sind durchaus Schuldner. Ehrerbietung und Unterhalt sind sie für die empfangenen Wohlthaten Vater und Mutter schuldig, aber nicht in gleichem Grade. Der Vater ist auch schuldig für ihr Bestes zu sorgen, sonst würde er ein Tyrann [10]).

Der Leibeigene gehört zum Eigenthume des Herrn, er ist ein Theil des Vermögens, und gleichsam ein Werkzeug zu ökonomischen Zwecken, z. B. zum Erwerb, und er unterscheidet sich nur dadurch von andern Werkzeugen, daß er lebendig ist. Der Leibeigene hat keine Rechte, und daher kann der Herr nach Belieben mit ihm schalten, ohne ihm

8) Aristotel. Politicor. I, c. 1, 2, 3.

9) Aristotel. Nicomach. VIII, c. 10, 12. Politicor. I, c. 2. Oeconom. I, c. 3.

10) Aristotel. Nicomach. V, c. 6. VIII, c. 10, 11, 12.

ihm Unrecht zu thun. Seine Willkür wird nur allein durch seinen Nutzen gebunden und beschränkt. Denn wenn er ihn wohl hält, so hat er bessere Dienste von ihm zu hoffen. Indessen schränkt doch Aristoteles diesen harten Satz ein, wenn er sagt, dieses gelte nur vom Sclaven als Sclaven, nicht als Menschen, denn es gebe allgemeine Menschenrechte gegen alle, welche die Fähigkeit haben, sich Gesetzen zu unterwerfen und Verträge zu schließen. Und in dieser Rücksicht könne selbst eine Art von Freundschaft zwischen Herren und Leibeigenen Statt finden [11]).

Giebt es denn aber ein Herrenrecht? Diese Frage hat nicht den Sinn, ob ein Mensch befugt sey, sich freiwillig in den Dienst eines andern zu begeben, ohne dadurch aufzuhören, freie Person zu seyn, sondern ob Leibeigenschaft in dem Naturrecht gegründet sey? Die Philosophen hatten bisher diese Rechtsfrage wenig in Untersuchung genommen. Auch selbst Plato, ob er gleich die Sclaverei für etwas dem natürlichen Gefühle des Menschen Widerstreitendes hielt, und für das Betragen gegen Leibeigene sehr gesunde Grundsätze vortrug, äußert doch keinen Zweifel über die Rechtmäßigkeit der Sclaverei; aus Pa-

11) Aristotel. Politicor. I, c. 4. ὁ δουλος κτημα τι εμψυχον και ὡσπερ οργανον προ οργανων. ὁ μεν δεσποτης του δουλου δεσποτης μονον, εκεινου δ᾽ ουκ εςιν. ὁ δε δουλος ου μονον δεσποτου δουλος εςιν αλλα και ὁλως εκεινου. Nicomach. V, c. 6. VIII, c. 12. Φιλια δ᾽ ουκ εςι προς τα αψυχα, ουδε δικαιον — ουδε προς δουλον ᾗ δουλος. ουδε γαρ κοινον εςιν. ὁ γαρ δουλος, εμψυχον οργανον· το δ᾽ οργανον αψυχος δουλος. ᾗ μεν ουν δουλος, ουκ εςι Φιλια προς αυτον, ᾗ δ᾽ ανθρωπος· δοκει γαρ ειναι τι δικαιον παντι ανθρωπῳ προς παντα τον δυναμενον κοινωνησαι νομου και συνθηκης· και Φιλιας δη, καθ᾽ ὁσον ανθρωπος.

triotismus wünscht er nur, daß die Griechen nicht gegen Griechen das Kriegsrecht, die Ueberwundenen und Gefangenen zu Sclaven zu machen, ausüben möchten [12]. Es ist zu bedauren, daß uns Aristoteles diejenigen Denker nicht genannt hat, welche, wie er sagt (I, c. 5.), behaupteten, der Unterschied zwischen Freien und Nichtfreien sey etwas Positives, von dem die Natur nichts wisse. Indessen hat doch Aristoteles das Verdienst, daß er das Bedürfniß fühlte, diesen Gegenstand gründlicher zu untersuchen, obgleich die Grundsätze, von denen er ausgeht, nicht haltbar sind.

Er stellt die Frage so: Giebt es Menschen, die von Natur, also ohne alles vorhergehende Factum, Leibeigene sind? Ungeachtet er nun ganz richtig bemerkte, daß Mensch und Leibeigener von Geburt, d. i. ein solcher, der keine Person ist, sondern zu dem Seinem eines andern gehört, widersprechende Begriffe sind [13], so gehet er doch über diesen Punct, der gerade der wichtigste ist, ohne allen Anstoß zu nehmen, weg, und untersucht dagegen, ob es für manche Menschen gut sey, daß sie dienen und unter fremder Gewalt stehen. Sein Grundsatz ist: was nützlich ist, ist auch recht [14]. Dieses wird nun so bewiesen. Es giebt

12) Plato de Legib. VI, S. 300 seq. de republ. V, S. 44.

13) Aristotel. Politicor. I, c. 4. ὁ γαρ μη αὑτου φυσει, αλλ' αλλου (εςιν), ανθρωπος δε, ουτος φυσει δουλος εςιν· αλλ' ουδ' εςιν ανθρωπος, ὃς αν κτημα ῃ, ανθρωπος ων.

14) Aristotel. Politicor. I, c. 5. ποτερον δ' εςι τις φυσει τοιουτος η ου, και ποτερον βελτιον και δικαιον τινι δουλευειν, η ου, αλλα πασα δουλεια παρα φυσιν εςι, μετα ταυτα σκεπτεον. ου χαλεπον

giebt von Geburt an einen Unterschied zwischen Menschen, daß einige zum Regieren und Herrschen, andere zum Regiertwerden und Beherrschtwerden tauglich sind. In der ganzen Natur ist aber das Bessere das Regierende und Bestimmende. Um diese Wahrheit einzusehen, muß man einen vollkommenen unverdorbenen Menschen betrachten, in welchem die Seele eine despotische Gewalt über den Körper, die Vernunft über das Begehren eine königliche Gewalt ausübt. Und hier zeigt es sich offenbar, daß es für den Körper und das Begehren gut ist, durch die Seele und die Vernunft regiert zu werden. Dasselbe Verhältniß findet zwischen dem männlichen und weiblichen Geschlechte Statt. Der Mann ist vollkommener, und darum herrscht er. Es ist ferner für die unvernünftigen Thiere gut, daß sie von den vernünftigen beherrscht werden. Giebt es nun Menschen, die sich zu andern verhalten, wie der Körper zur Seele, d. i., wenn sie durch den Körper thätig und zu körperlichen Arbeiten am besten zu gebrauchen sind, wenn sie nur so viel Vernunft haben, daß sie vernünftigen Vorstellungen folgen, aber sich nicht selbst vernünftig bestimmen können, so können diese von andern abhängig seyn und sind es daher auch [15]). Die-

 sen

χαλεπον δε και τῳ λογῳ θεωρησαι και εκ των γινομενων καταμαθειν. το γαρ αρχειν και αρχεσθαι ου μονον των αναγκαιων αλλα και των συμφεροντων εςι. Man sehe auch das Ende dieses Kapitels.

15) Aristotel. Politicor. I, c. 5. ὁσοι μεν ουν τοσουτον διεςασιν, ὁσον ψυχη σωματος και ανθρωπος θηριου, διακεινται τουτον τον τροπον· ὁσων εςιν εργον ἡ του σωματος χρησις, και τουτ᾽ ες᾽ απ᾽ αυτων βελτιςον, ούτοι μεν εισι φυσει δουλοι, οἱς βελτιον εςιν αρχεσθαι ταυτην την αρχην, ειπερ και

sen Unterschied hat auch die Natur nicht allein in dem Aeussern des Körpers, sondern auch in den Anlagen des Geistes offenbaret; der Körper der Leibeigenen ist stark zu Handarbeiten, der der Freien untüchtig zu diesen, aber geschickt zu Staatsgeschäften. Weit größer sind aber die Vorzüge des Geistes, nur daß sie nicht so in die Augen fallen, als jene [16]). Nun zeigt er noch, daß die Behauptung, die Kriegsgefangenen würden durch das Recht des Stärkern zu Leibeigenen, wenn sie nicht mit sich selbst in Widerstreit gerathen solle, auf denselben Gedanken hinauslaufe. Denn wenn dieses Recht des Stärkern nicht als ein Vorzug des angebornen Geistesadels betrachtet werde, so würde folgen, daß Freigeborne, wenn sie das Unglück träfe, im Kriege gefangen zu werden, zur Sclaverei bestimmt wären. Zudem sey der Krieg oft wider alles Recht. Man müsse nur dabey stehen bleiben, daß der Sclave von Natur zur Leibeigenschaft, und der freie Mann von Natur zur Herrschaft bestimmt sey. Gewöhnlich ist auch Seelenadel mit großer körperlicher Stärke, mit Muth und Entschlossenheit verbunden, so daß der geistige Mensch auch das meiste Vermögen zur Ueberwältigung anderer besitzt [17]). Geisteskraft giebt also, nach dem Aristoteles, das Recht zur Herrschaft, und der Geistesschwäche ist, nach dem natürlichen Recht, zur Dienstschaft verbunden. Daß dieses Verhältniß rechtmäßig sey, beweist er zuletzt daraus, daß es beiden vortheilhaft ist, in diesem Verhältniß zu seyn, so wie die Unterwürfigkeit des Körpers unter die Selbstmacht der

και τοις ειρημενοις. εςι γαρ φυσει δουλος, ὁ δυναμενος αλλου ειναι, διο και αλλου εςι· και ὁ κοινωνων λογου τοσουτον, ὅσον αισθανεσθαι, αλλα μη εχειν.

16) Aristotel. Politicor. I, c. 5.

17) Aristotel. Politicor. I, c. 6.

der Seele zum Wohl des Menschen gereicht [18]). Ungeachtet Aristoteles das Recht des Stärkern bestreitet, so ist doch sein angebornes Recht zur Herrschaft nichts anders, als eine Art desselben. Denn wenn man auf das Recht, nicht auf die Folgen siehet, so ist es einerlei, ob Leibesstärke oder Geistesstärke, beides Naturgaben, ein Recht zur Beherrschung anderer giebt. Zudem ist der Stärkere, wie er selbst andeutet, nur derjenige, der Geistesüberlegenheit über andere besitzt. Aber vielleicht versteht Aristoteles Geistesvorzüge in Verbindung mit Tugend. Ungeachtet hierin allerdings die Würdigkeit zur Leitung und Regierung anderer besteht, so ist dennoch diese Würdigkeit kein Recht, wie schon daraus erhellet, daß sonst das Sittengesetz und das Rechtsgesetz einander widerstreiten würden. Der moralische Mensch ist unstreitig verpflichtet, durch Vorstellungen andere zu ihrem Besten zu leiten, aber er hat kein Recht, andere zu zwingen, den bessern Einsichten zu folgen. Und wenn ohne Persönlichkeit keine Moralität denkbar ist, so kann das Sittengesetz kein Recht geben, die Persönlichkeit eines Andern einzuschränken oder gar aufzuheben. In diesen Irrthum würde er nicht verfallen seyn, wenn er einen deutlichen Begriff von **Recht** gehabt hätte, mit welchem nothwendig äußerer Zwang verbunden ist.

18) **Aristotel. Politicor.** I, c. 6. *και ὁτι εισιν οἱ μεν φυσει δουλοι, οἱ δε ελευθεροι δηλον· και ὁτι εν τισι διωρισαι το τοιουτον, ὡν συμφερει τῳ μεν δουλευειν, τῳ δε δεσποτιζειν, και δικαιον, και δει το μεν αρχεσθαι, το δ' αρχειν, ἡν πεφυκασιν αρχην αρχειν ὡςε και δεσποτιζειν· το δε κακως ασυμφορως εςιν αμφοιν. το γαρ ἀυτο συμφερει τῳ μερει και τῳ ὁλῳ, και σωματι και ψυχῃ· ὁ δε δουλος μερος τι του δεσποτου οἱον εμψυχον τι του σωματος, κεχωρισμενον δε μερος.*

Der **Staat** begreift nun alle diese Gesellschaften in sich, und er sorgt dafür, daß sie alle neben einander bestehen und ihre Zwecke sicher erreichen können. Denn Recht ist die Regel und Seele des bürgerlichen Vereins, und Rechtsspruch ist die Entscheidung eines streitigen Rechtsverhältnisses [19].

Die Glieder des Staats sind theils diejenigen, welche an dem Staate nur insofern Theil nehmen, als sie in demselben wohnen, theils diejenigen, welche an der Verwaltung desselben oder an der gesetzgebenden, richterlichen und ausführenden Gewalt Theil haben. Die letzten nennt Aristoteles nur allein **Bürger** (*πολιτας*) im strengen Sinne, die andern aber unvollkommene Bürger [20]. Mehrere Fragen, welche Aristoteles hier in Ansehung des Standes eines Bürgers aufwirft und beantwortet, beziehen sich auf die Verfassung und Geschichte der damaligen Staaten; aber so interessant auch diese Untersuchungen sind, so können sie doch, ihrer großen Weitläuftigkeit wegen, hier nicht dargestellt werden. Eigentlich kam aber die Untersuchung, wer Bürger sey, und die Unterscheidung zwischen vollkommenen (*τελειος*) und unvollkommenen (*ατελης*), oder, in unserer Sprache, Activ- und Passivbürgern, noch etwas zu bald, weil sie nach Verschiedenheit der Staatsverfassung andere Bestimmungen erleidet, wie er selbst gesteht.

Im

19) **Aristotel. Politicor.** I, c. 1, 2. *ἡ δε δικαιοσυνη πολιτικον. ἡ γαρ δικη* (vielleicht *το γαρ δικαιον*) *πολιτικης κοινωνιας ταξις εϛιν· ἡ δε δικη του δικαιου κρισις.*

20) **Aristotel. Politicor.** III, c. 1. *ὁ δε πολιτης ου τῳ οικειν που πολιτης εϛι — πολιτης δ' ἁπλως ουδενι των αλλων ὁριζεται μαλλον, η τῳ μετεχειν κρισεως και αρχης.* c. 5.

Im engern Sinne ist der Staat der Inbegriff von wirklichen Bürgern, welche an der gesetzgebenden und richterlichen Gewalt Antheil haben. Die Verfassung des Staats besteht in der Regel, welche die Staatsgewalten, vorzüglich die höchste bestimmt. Rechtmäßig ist diejenige, welche das allgemeine Beste, unrechtmäßig, wenn sie nicht das Beste der Unterthanen, sondern bloß den Vortheil des Regenten beabsichtiget. Nach diesem Grundsatze läßt sich bestimmen, wie viele Staatsverfassungen es giebt. Das Subject der Staatsgewalt ist nehmlich entweder Einer oder Einige, oder Viele; wenn nun diese die Staatsgewalt begleitenden Personen das allgemeine Beste zu ihrem Zwecke machen, so heißt im ersten Falle die Staatsform, Monarchie, im zweiten Aristokratie, im dritten die Republik (πολιτεια); Tyrannei, Olicharchie und Democratie aber, wenn sie nicht auf das allgemeine Beste, sondern auf ihren eigenen Vortheil sehen. Die drei ersten sind rechtmäßige Verfassungen, die letzten Ausartungen derselben [21]).

Die Verwaltung des Staats umfaßt drei Gegenstände, die Gesetzgebung, die Ausführung der Beschlüsse und die Gerechtigkeitspflege. Die Art und Weise, wie diese Theile der Staatsgewalt durch Einzelne oder Collegien verwaltet werden, macht die Constitution des Staates aus. Die Grenzen der Gewalt, die Wahl und Anstellung der Staatsbeamten bestimmen die Fundamentalgesetze [22]). Aristoteles entwickelt systematisch die möglichen Formen der drei Gewalten, und ihr Verhältniß zu einander.

Diejenigen, welche diese Staatsämter verwalten, sind der Souverain des Staats (πολιτευμα), im Gegensatz der übrigen Bürger (πολις) [23]).

Wer

21) Aristotel. Politicor. III, c. 6, 7.

22) Aristotel. Politicor. IV, c. 14—16.

23) Aristotel. Politicor. III, c. 6. εςι δε πολιτεια

Wer hat Ansprüche auf die Verwaltung des Staats? Die Untersuchung dieser Frage, bei welcher Aristoteles ausführlich ist, läßt uns einen hellen Blick in sein Staatsrecht thun, und beweiset die Schwierigkeit desselben auf eine sehr auffallende Weise, wenn man nicht von festen Rechtsprincipien ausgeht. Aristoteles unterscheidet nicht ursprüngliche und hypothetische Rechte, er verwechselt noch überdem die Frage: was fordert das Recht und was räth die Klugheit? Aus diesen Ursachen konnte die Frage nicht mit der Bestimmtheit und Klarheit entwickelt werden, deren sie fähig ist. Wer soll, sagt er, der Souverain seyn? Das Volk, die Reichen, die Gebildetsten, oder der von Geist und Charakter beste Mann? Auf allen Seiten trifft man auf Schwierigkeiten. Wenn die Armen, welche die größere Zahl ausmachen, sich in das Vermögen der Reichen theilen, ist das nicht Unrecht; und wenn es gleich dem Inhaber der Staatsmacht recht dünkte? Derselbe Fall ist auch, wenn die Mehrheit sich der Herrschaft der Wenigern bemächtiget. Offenbar gehet in allen diesen Fällen der Staat zu Grunde. Keine Tugend ist aber für den verderblich, der sie besitzt, also auch die Gerechtigkeit des Staates nicht. Folglich kann ein solches Grundgesetz nicht gerecht seyn. Sonst müßten es auch die Handlungen des Tyrannen seyn, wenn er als der Stärkere, oder das Volk, die Reichern überwältigte. Sollen also die Wenigern und die Reichen regieren? Wenn sie nun aber nach denselben Maximen verfahren? Alles dieses ist also unstatthaft. Nun, so müssen die edeln und gutgesinnten regieren, und die Staatsgewalt in Händen haben. Dann sind aber alle die übrigen, die keinen Anspruch auf

τεια πολεως ταξις των δε αλλων αρχων και μαλιϛα της κυριας παντων. Κυριον μεν γαρ πανταχου το πολιτευμα της πολεως. πολιτευμα δ' εϛιν ἡ πολιτεια.

auf öffentliche Aemter haben, ehrenlos. Denn Aemter sind die Zeichen der Ehre in Staaten. Es ist also vielleicht besser, daß nur der Eine, der vorzüglichste Mann regiere. Dieses ist aber noch oligarchischer, und beraubt noch mehrere der öffentlichen Ehre. Vielleicht möchte man aus allem diesen endlich folgern, daß überhaupt kein Mensch, der nie rein von niedrigen Leidenschaften ist, sondern das Gesetz der Souverän seyn müsse. Allein wenn nun das Gesetz selbst demokratisch oder oligarchisch ist, treffen wir denn nicht auf die vorigen Schwierigkeiten? 24).

Die Ansprüche des gesammten Volks beruhen auf folgenden Gründen. Wenn auch jeder Einzelne von dem gesammten Volke kein vollkommen achtungswürdiger Mann ist, so ist es doch in Masse vereiniget besser, als jedes Individuum, insofern Jeder einen Theil von Tugend, Einsicht und Klugheit besitzt, und daher das gesammte Volk als ein einziger, mit vielen Händen, Füßen, Sinnen, vielen Einsichten und Vollkommenheiten begabter Mensch zu betrachten ist. Es würde auch für die Ruhe und Sicherheit des Staates gefährlich seyn, wenn die größere Menge von allen Berathschlagungen über gemeine Angelegenheiten und von aller Rechtspflege ausgeschlossen würden. Wenn es auch unter der Menge schlechte Leute giebt, so hat doch ihre einzelne Stimme keine verbindende Kraft, sondern nur die Beschlüsse des ganzen Collegiums. Gegen diese Gründe macht Aristoteles noch manche Einwendungen, die sich aber leicht noch mehr verstärken liessen 25). Die Reichen können für sich anführen, daß sie einen grössern Theil von dem Grund und Boden des Staats besitzen; die Edeln von Geist und Geburt, daß sie ächtere Bürger sind; die Gebildeten, daß Geistesbildung das mehrste zum glück-

24) Aristotel. Politicor. III, c. 10.
25) Aristotel. Politicor. III, c. 11.

glückseligen Leben beiträgt [26]. Dagegen bemerkt Aristoteles mit Recht, daß aus demselben Grunde folgen würde, daß, wer unter den Reichen, Adlichen, Gebildeten über alle andere hervorragt, dieser ein Recht auf die Souveränetät habe, wodurch diese Ansprüche selbst würden zernichtet werden [27].

Gleichwohl kommt er doch zuletzt auf die Behauptung zurück, daß die Gebildeten und Tugendhaften ein Recht zur Regierung des Staats haben, denn was soll man mit diesen machen? Die an Tugend und Geistesvollkommenheit andere übertreffen, können nicht mit andern in gleichen Rang gesetzt werden, ohne ihnen Unrecht zu thun. Dieses würde aber geschehen, wenn sie unter der Regierung der übrigen stünden. Ja, diese könnten nicht einmal Gesetze geben, welche für diese Ausgezeichneten verbindend wären. Denn sie sind unter den Menschen wie Götter, und sich selbst Gesetz. Und da man sie nicht aus dem Staate verbannen kann, so bleibt nichts anders übrig, als daß die Andern sich diesen willig unterwerfen, welche die ewigen Könige in der Natur sind [28].

Man

26) Aristotel. Politicor. III, c. 13.

27) Aristotel. Politicor. III, c. 13. δηλον γαρ, ὡς ει τις παλιν εἱς πλουσιωτερος ἁπαντων εςι, (δηλον) ὁτι κατα το αυτο δικαιον τουτον αρχειν τον ἑνα ἁπαντων δεησει. ὁμοιως δε και τον ευγενεια διαφεροντα των αμφισβητουντων δι' ελευθεριαν. ταυτο δε τουτ' ισως συμβησεται και περι τας αριςοκρατιας επι της αρετης· ει γαρ τις εἱς αμεινων ανηρ ειη των αλλων των εν τω πολιτευματι σπουδαιων οντων, τουτον ειναι δει κυριον κατα τ' αυτα δικαιον.

28) Aristotel. Politicor. III, c. 13. ὡςε μη συμβλητην ειναι την των αλλων αρετην παντων, μηδε την

Man wird bald gewahr, daß diese Behauptung mit der oben angeführten von einem **natürlichen** und **angebornen Herrenrechte** auf einerlei Gründen beruht. Der Mensch mit ausgezeichneten Talenten und Tugenden hat ein angebornes Recht sowohl auf die Freien, als auch auf die, welche von Natur eines Andern sind, jene zu regieren, diese zu beherrschen. **Geistesüberlegenheit** gründet in beiden Fällen das Recht; aber es ist auch im Grunde nichts weiter, als ein **Recht des Stärkern**, nur von anderer Art, mit welchem unser alter Philosoph es eben so gut meynt, als neuere Philosophen, welche Sclaverei und Sclavenhandel des **gemeinen Besten** willen vertheidigten. Aristoteles bekennt sich ausdrücklich dafür, und betrachtet es als das Fundament und die allgemeine Norm des Rechtes, vorzüglich in der bürgerlichen Gesellschaft [29]. Nimmt man dieses als Grundsatz des Rechts

την δυναμιν αυτων την πολιτικην προς την εκεινων, ει πλειους, ειϑ᾽ εἱς, την εκεινου μονον. (ὡϛε) ουκετι ϑετεον τουτους μερος πολεως. αδικησονται γαρ αξιουμενοι των ισων ανισοι τοσουτον κατα αρετην οντες και την πολιτικην δυναμιν. ὡσπερ γαρ ϑεον εν ανϑρωποις εικος ειναι τον τοιουτον — κατα δε των τοιουτων ουκ εϛι νομος. αυτοι γαρ εισι νομος· και γαρ γελοιος αν ειη νομοϑετειν τις πειρωμενος κατ᾽ αυτων. — αλλα αν τις γενηται διαφερων κατα αρετην, τι χρη ποιειν; ου γαρ δη φαιεν αν δειν εκβαλλειν και μεϑιϛαναι τον τοιουτον· αλλα μην ουδ᾽ αρχειν γε τοιουτου. παραπλησιον γαρ κἀν ει του διος αρχειν αξοιεν μεριζοντες τας αρχας. λειπεται τοινυν ὁπερ εοικε, πεφυκεναι πειϑεσϑαι τῳ τοιουτῳ παντας ασμενως, ὡϛε βασιλεας ειναι τους τοιουτους αϊδιους εν ταις πολεσιν.

29) **Aristotel. Politicor.** III, c. 12. εϛι δε πολιτικον αγαϑον το δικαιον· τουτο δ᾽ εϛι το κοινῃ συμφερον. Man vergleiche auch c. 17.

Rechts an, so fließen jene Behauptungen ganz natürlich daraus. Denn demjenigen, der so wenig Vernunft besitzt, daß er nicht sein eigner Herr seyn kann, so wie demjenigen, der freigeboren ist, aber doch auch keinen hohen Grad von Geistesbildung erlangt hat, kann nichts besseres gewünscht werden, als daß sie ihre Abhängigkeit erkennen, und sich Menschen von edlerer Art unterwerfen, und das Hauswesen, so wie ein ganzer Staat, wird nicht besser verwaltet werden, als wenn die unumschränkte Gewalt solchen vortrefflichen Menschen anvertrauet wird, die ihren Vortheil nie von dem Wohlstande des Ganzen trennen.

Und wenn der Zweck der bürgerlichen Gesellschaft nicht etwa Sicherstellung und öffentliche Handhabung des Rechts, sondern die Beförderung allgemeiner Glückseligkeit ist, wie Aristoteles behauptet, so ist das Gemeinbeste allerdings das erste Gesetz, nach welchem die Verfassung und Regierung des Staats regulirt werden muß. Ein verzeihlicher Irrthum bei einer so verwickelten Materie. Was den Philosophen noch mehr entschuldigen muß, ist dieses, daß er so vortreffliche Menschen sich dabei gedacht hat, als in der Wirklichkeit selten oder nie vorgefunden werden, und daß er daher nie einen Mißbrauch einer unumschränkten Macht vorauszusetzen hatte 30).

Hierauf beruhen denn auch seine Gedanken von der besten Staatsform. Dieses Problem, welches nach einigen unvollkommenen Versuchen Plato mit aller Anstrengung des Geistes bearbeitet hatte, untersuchte auch Aristoteles mit weniger Enthusiasmus, mit mehrerer philosophischen Kälte. Es scheint ihm weniger darum zu thun gewesen zu seyn, ein vollendetes Gemälde eines idealischen Staates

30) Das Urtheil Schloßers in seiner Anmerkung zu der letzten Stelle ist wohl zu hart, wenn er annimmt, daß Aristoteles das behauptet habe, um seinem Zögling, dem Alexander, ein Compliment zu machen.

Staates aufzustellen, als die Bedingungen zu zeigen, unter welchen ein vollkommenes Staatssystem möglich ist. Er unterscheidet daher die schlechthin vollkommenste Staatsverfassung, die vielleicht ewig nur ein frommer Wunsch bleiben wird, und die hypothetisch vollkommenste, die unter möglichen oder wirklichen Bedingungen der Zeit und Ortverhältnisse, wie sie die Erfahrung lehrt, die beste ist [31]). Der Politiker darf aber nicht allein auf die höchste Vollkommenheit, sondern auch auf Möglichkeit und Ausführbarkeit Rücksicht nehmen, und er muß daher auch die Mittel untersuchen, wie bestehende Staatsverfassungen erhalten, von den anhängenden Fehlern und Mängeln gereiniget, und überhaupt zweckmäßiger eingerichtet werden können. Denn es ist eben so verdienstlich und nützlich, einen wirklichen Staat zu reformiren, als das Ideal eines vollkommenen Staats aufstellen oder einen Staat wirklich machen [32]).

Die zweite Rücksicht beschäftigt den Aristoteles mehr, als die erste. Wenn wir die Beurtheilung der von Plato und andern aufgestellten Idealen in dem zweiten, und die Abhand-

31) Aristotel. Politicor. IV, c. 1. δηλον ὁτι και πολιτειαν της αυτης εςιν επιςημης την αριςην θεωρησαι, τις εςι, και ποια τις ουσα μαλις' ειη κατ' ευχην, μηδενος εμποδιζοντος των εκτος, και τις τισιν ἁρμοττουσα. πολλοις γαρ της αριςης τυχειν ισως αδυνατον. ὡςε την κρατιςην τε ἁπλως και την εκ των ὑποκειμενων αριςην ου δει λεληθεναι τον νομοθετην και τον ὡς αληθως πολιτικον. ετι δε τριτην την εξ ὑποθεσεως. δει γαρ και την δοθεισαν δυνασθαι θεωρειν.

32) Aristotel. Politicor. IV, c. 1. ὡς εςιν ουκ ελαττον εργον το επανορθωσαι πολιτειαν, η κατασκευαζειν εξ αρχης.

Abhandlung über die Erziehung zum Staatsbürger in den beiden letzten Büchern abrechnen, die doch auch nicht ganz hieher gehört, so kommen nur hie und da einige Ideen über die absolut beste Staatsform vor, die, weil sie unter andere gemischt sind, keine ganz klare und deutliche Vorstellung gewähren.

Aristoteles zählet drei Staatsformen als die besten auf, die Monarchie, die Aristokratie und die Republik (πολιτεια)[33]. Alle drei lassen mehrere Modificationen zu, welche er alle ausführlich betrachtet, ohne jedoch durch systematische Behandlung die Ueberzeugung zu gewähren, daß es nicht mehr und nicht weniger als diese Arten der drei Staatsverfassungen giebt. Daher bedürfen seine Begriffe noch mancher Berichtigungen. In allen diesen dreien wird vorausgesetzt, daß die Gewalthaber gute Menschen nicht nur, sondern auch gute Regenten sind, welchen das allgemeine Beste des Staats die einzige Maxime ihrer Handlungen ist. Er sucht also die Bedingung des vollkommensten Staats in der subjectiven Beschaffenheit des Regenten, wie Plato, und hält es eben darum für weniger nothwendig, diejenige Art der Verfassung zu untersuchen, in welcher die Staatsgewalt bestimmte Grenzen hat, die sie nicht überschreiten darf, aber auch nicht so sehr eingeschränkt ist, daß ihre Macht zur Erhaltung des öffentlichen Rechts gelähmt werde. Auch bleibt er sich nicht immer in seinen Behauptungen gleich. Denn zuweilen will er bloß allein die Republik (πολιτεια), wo alle Bürger so gebildet sind, daß sie an der Regierung wech-

33) **Aristotel. Politicor. IV, c. 2.** *και περι μεν αριςοκρατιας και βασιλειας ειρηται. το γαρ περι της αριςης πολιτειας θεωρησαι, ταυτο και περι τουτων εςιν ειπειν ονοματων. βουλεται γαρ ἑκατερα κατ᾿ αρετην συνιςαναι κεχωρηγημενην — λοιπον περι πολιτειας διελθειν.*

wechselsweise Theil nehmen können, für die beste, und alle übrigen für Abweichungen angesehen wissen [34]).

Die Beschaffenheit und das Verhältniß der Bürger in dem vollkommenen Staate bestimmt er nach dem Princip seiner Ethik, nach welchem der Mittelzustand zwischen zwei Extremen Vollkommenheit ist. Bei dieser Anwendung siehet er aber bloß auf das äußere Vermögen. Der vollkommenste Staat ist derjenige, in welchem die Bürger weder übermäßig reich, noch zu arm, sondern wohlhabend sind. Die Nachtheile des Reichthums und der Armuth schildert er mit vieler Sach- und Menschenkenntniß [35]).

Aristoteles stimmt auch darin mit dem Plato überein, daß die Erziehung als das Hauptmittel zur Erreichung des Staatszwecks, Glückseligkeit durch Tugend, angesehen wird; daher entwickelt er die Grundsätze der Erziehung zum Staatsbürger. Der Zweck derselben ist die Bürgertugend. Hier untersucht er nun zuerst die Frage: ob die Tugend des Bürgers und des Menschen Eins und dasselbe sey, und ob von allen Bürgern einerlei Tugend gefodert wird. Ungeachtet alle Bürger an Geist, Talent und Charakter sich nicht gleich sind, auch sich in ihren Beschäftigungen sehr unterscheiden, daher Jeder im strengen Sinne eine eigne Art von Tugend oder Vollkommenheit, die für seinen Geschäftskreis passet, besitzen muß, so kommen sie doch darin überein, daß sie Glieder einer

34) Aristotel. Politicor. IV, c. 3. 8.

35) Aristotel. Politicor. IV, c. 11. τους δε αυτους τουτους ὁρους αναγκαιον ει και πολεως αρετης και κακιας και πολιτειας. ἡ γαρ πολιτεια βιος τις ἐστι πολεως — επει τοινυν ὁμολογειται, το μετριον αριστον και το μεσον, φανερον ὁτι και των ευτυχηματων ἡ κτησις ἡ μεση βελτιστη πασων.

Gesellschaft sind. Die Erhaltung des Staats muß Zweck für alle seyn, und das Bestreben dazu ist die allgemeine Bürgertugend 36). Da aber ein guter Bürger derjenige ist, der die Fähigkeit besitzt, freie Menschen zu regieren und regiert zu werden, so entspringt daraus eine Verschiedenheit in der Bürgertugend. Das Regieren erfodert nehmlich andere Tugenden als das Gehorchen. Der Regierende muß Weisheit und Klugheit (Φρονησις) besitzen, die andern Tugenden werden sowohl von dem Regenten, als den Unterthanen gefodert 37). Zu den Eigenschaften eines guten Menschen gehört auch diese, daß er weise und klug sey. Der gute Mensch und der Regent haben also einerlei Tugend 38).

Die Grundsätze der Erziehung, welche er in den beiden letzten Büchern seiner Politik entwickelt, beziehen sich auf seinen Bürgerstaat, und geben die Maaßregeln an, welche der Staat anwenden muß, um den Bürgern die Bildung zu geben, welche sie haben müssen, wenn sie in ihrer Reihe Regierungsgeschäfte zu besorgen haben. Hier werden Vorschriften über die Heirathen, das Verhalten der Eltern und besonders der Mütter in Rücksicht ihrer Kinder vor und nach der Geburt, und eigentliche Erzie-

hungs-

36) Aristotel. Politic. III, c. 4. ὁμοιως τοινυν και των πολιτων καιπερ ανομοιων οντων, ἡ σωτηρια της κοινωνιας εργον εϛι, κοινωνια δ' εϛιν ἡ πολιτεια· διο την αρετην αναγκαιον ειναι του πολιτου προς την πολιτειαν.

37) Aristotel. Politicor. III, c. 4. ἡ δε Φρονησις αρχοντος ιδιος αρετη μονη. τας γαρ αλλας εοικεν αναγκαιον ειναι κοινας και των αρχομενων και των αρχοντων. αρχομενου δε γε ουκ εϛιν αρετη Φρονησις αλλα δοξα αληθης.

38) Aristotel. Politicor. III, c. 4, 18.

hungsregeln, in Rücksicht auf die Bildung des Körpers (Gymnastik) und des Geistes (Musik) gegeben. Alles das ist auf das Locale Griechenlands angepaßt, und ob es gleich größtentheils sehr zweckmäßig ist, so ist doch die ganze Lehre von der Staatserziehung weder vollständig, vorzüglich was die Bildung des Geistes betrifft, noch mit Originalität behandelt, weil Plato schon das Mehrste vorgearbeitet hatte.

Kein Theil der Politik ist aber mit größerer Sorgfalt bearbeitet, als derjenige, welcher von den Staatsverfassungen, wie sie in der Wirklichkeit vorkommen, von ihren Fehlern und Mängeln, von den möglichen Revolutionen derselben, und den Mitteln, diesen vorzubeugen, und die bestehende Verfassung zu befestigen, handelt. Einen grossen Schatz von Erfahrung und Menschenkenntniß hat Aristoteles in demselben niedergelegt, der für alle Zeiten noch brauchbar ist. Es ist dieses eine Art von Staatsklugheit, in welcher Aristoteles mehr zeigt, was geschieht, als was geschehen sollte; der Zweck bestimmt die Mittel, ohne darnach zu fragen, ob sie recht und erlaubt sind. So findet man z. B. die Maaßregeln zur Befestigung des Despotismus, wie sie eines Machiavells nicht unwürdig sind. Daraus folgt aber nicht, daß Aristoteles das alles gut heiße; denn er erklärt sich deutlich genug gegen solche Staatsverwaltungen, welche nicht das allgemeine Beste, das ist nach seinen Grundsätzen das Recht, zur alleinigen Maxime sich machen.

Hier und da mischt Aristoteles Rechtsfragen ein, welche aber nicht erörtert werden. So wird z. B. die Frage: ob die Verträge eines Staats nach einer Revolution noch gültig sind, einigemale aufgeworfen, ohne sie zu beantworten, außer inwiefern sie von der Untersuchung abhängt, ob und wenn ein Staat, bei innern Veränderungen, noch für einen und denselben

Staat zu halten sey? 39) Er entscheidet diese dahin, daß die Identität des Staates nicht von dem Boden, worauf sich die Staatsbürger befinden, sondern von der Fortdauer derselben Regierungsform abhänge.

Auch in diesem Theil der Philosophie des Aristoteles ist der Mangel der systematischen Form sehr einleuchtend. Nicht genug, daß er die Ordnung, welche er sich am Ende der Ethik vorschrieb, nicht einmal genau beobachtet, ist sogar nirgend eine Grenze bezeichnet, in welcher sich die Politik halten muß, und daher werden Moral, Staatsrecht und Politik immer mit einander vermischt. Die Erklärung von dem Staate und dem Zwecke der bürgerlichen Vereinigung kann allenfalls als Princip der Untersuchung dienen, wenn entschieden werden soll, welche Einrichtung und Verfassung mit dem Begriffe und Zwecke des Staats streite oder verträglich sey. Die Folgerungen, welche sich daraus ergeben, sind aber nicht in ihrer natürlichen Verkettung vorgetragen, sondern die Gegenstände werden, so wie sie sich, ohne strengen Plan, dem Nachdenken des Philosophen darbieten, abgehandelt. Der Grundsatz von dem gemeinen Besten oder der Glückseligkeit aller Staatsbürger ist selbst nicht tauglich zu einem System der Staatswissenschaft, weil er nicht bestimmt genug ist, und daher der Willkür zu vielen Spielraum läßt. Im negativen Sinne kann er zwar als Richtschnur der Regierung gelten, insofern sie dafür sorgen muß, daß die Hindernisse der freien Thätigkeit der Bürger, mithin auch ihrer Glückseligkeit, aus dem Wege geräumt werden; aber eine positive Beförderung der Glückseligkeit, würde zu einer andern Art von Despotismus führen. Doch dieses sind Fehler, welche nur nach und nach entdeckt werden konnten, und nur dann erst vollkommen deutlich einleuchteten, als das wahre Fundament aller praktischen Wissenschaften entdeckt und

39) Aristotel. Politicor. III, c. 3.

und das Gebiet des einen von dem andern durch sichere Grenzlinien geschieden war.

Dieses sind die Grundzüge der Aristotelischen Philosophie, so weit sie in einer allgemeinen Geschichte der Philosophie dargestellt werden kann. Hier durfte nur das Skelet seines Systems gegeben werden; eine große Menge von Bemerkungen seines philosophischen Geistes, ein großer Schatz von Kenntnissen, die er sich aus der Summe der Erfahrungen und durch Hülfe seiner Reflexion verschaffte, so wie die häufige Prüfung, Bestreitung und Widerlegung fremder Behauptungen, mußte hier übergangen werden.

Das philosophische Verdienst des Aristoteles läßt sich von einer doppelten Seite betrachten, je nachdem man sich entweder in jene Zeiten, wo dieser Philosoph lebte, versetzt, oder den Grad von Cultur, welchen die Philosophie in unsern Zeiten erreicht hat, zum Maaßstabe nimmt. Da wir die einzelnen Theile seiner Philosophie nach dem letzten Gesichtspuncte schon beurtheilt haben, so ist es billig, daß wir seine philosophische Thätigkeit auch aus der ersten Ansicht beurtheilen.

Unter allen Philosophen des Alterthums ist Aristoteles der gelehrteste und kenntnißreichste. Keiner läßt sich mit ihm in Ansehung des Umfangs seines umfassenden Geistes und seiner Kenntnisse vergleichen, und unter den Neuern können nur wenige Männer, wie Leibnitz und Kant, ihm an die Seite gesetzt werden. Demungeachtet hat er zu seiner Zeit gar nicht das Aufsehen gemacht, was zu andern Zeiten Denker, die sich nicht mit ihm messen durften, erregt haben. Mehrere Ursachen trafen zusammen, welche den Einfluß, welchen man von seinem Philosophiren auf die Denkart und die Wissenschaft hätte erwarten sollen, schwächten. Aristoteles konnte schon darum weniger Epoche machen, weil er zu einer Zeit lebte, wo theils das Anse-

hen des Plato noch in seiner vollen Kraft war, und auf seinen nächsten Nachfolgern ruhete, theils bald darauf Epikurus und Zeno neue Secten stifteten, welche viele Anhänger fanden. Späterhin erregten die Zweifel und Disputationen der neuen Akademie ein allgemeines Aufsehen, und foderten andere Philosophen auf, ihre Systeme gegen diese Angriffe zu vertheidigen. Eine Hauptursache, warum Aristoteles nicht mehr wirkte, war aber diese, daß seine Schriften weit weniger bekannt wurden, als die der andern Philosophen.

Sein Einfluß schränkt sich also größtentheils auf seine Schule ein. Was wir aber bei den nächsten Nachfolgern des Plato bemerken müssen, daß sie zwar denkende Köpfe waren, keiner aber sich durch Genialität und Erfindungsgeist auszeichnete, das gilt auch hier. Die Peripatetiker gingen zwar auf dem Wege, den Aristoteles gebahnet hatte, weiter, aber sie machten keine wichtigen Entdeckungen in dem Gebiete der Philosophie. Größere Verdienste erwarben sie sich um andere Wissenschaften, vorzüglich die Naturkunde.

Erst im Mittelalter fängt Aristoteles mit seiner Philosophie an, eine bedeutende Rolle zu spielen. Nicht nur sein System wurde dann fast allgemein angenommen, sondern auch seine Art zu philosophiren verschmelzte sich ganz mit dem Zeitgeiste, woraus, nebst andern wichtigen Folgen, auch die scholastische Philosophie entsprang.

Wenn aber auch sein Zeitalter seinen Geist nicht ganz fassen, noch mit derselben Thätigkeit an der Verbesserung der philosophischen Wissenschaften fortarbeiten konnte, so bleibt dennoch sein Verdienst um die Philosophie nicht weniger groß und unverkennbar. Sein erstes Verdienst ist die Scheidung der Philosophie in bestimmte Wissenschaften, welche das Ganze derselben ausmachen. Ist auch diese noch nicht ganz vollendet, noch nach Principien geschehen, so hat er doch diejenige Eintheilung zuerst bestimmter aufgestellt, welche noch jetzt fortdauert. Den innern Gliederbau

jeder

jeder einzelnen Wissenschaft hat Aristoteles zwar in den meisten Fällen noch unbestimmt und schwankend gelassen; allein das äußere Fachwerk war doch nothwendig, um selbst die innere Cultur der philosophischen Wissenschaften immer weiter zu treiben. Zweitens, die meisten philosophischen Wissenschaften verdanken ihm nicht allein den ersten wissenschaftlichen Zuschnitt, sondern auch mehrere Bereicherungen, theils durch eigene Entdeckungen, theils durch sorgfältige Benutzung der ältern Philosopheme. Die Logik, die Naturwissenschaft, die Seelenlehre und Metaphysik, Moral und Politik, wie viel haben alle diese durch ihn gewonnen? Es ist wahr, alle diese Wissenschaften, die Logik ausgenommen, blieben, ungeachtet seiner verdienstlichen Bemühungen, noch weit genug von dem Ziele der wissenschaftlichen Vollkommenheit entfernt; allein es war schon Verdienst genug, daß er sie in den Gang der wissenschaftlichen Cultur einleitete. Drittens. Die vielen Probleme, welche er aufwirft, ohne sie immer aufzulösen, zeigen zwar von dem Jugendalter der Wissenschaft; indessen enthalten doch diese, als unbearbeiteter Stoff betrachtet, den Keim zur Vervollkommung der Wissenschaften und Nahrung für die selbstdenkenden Köpfe. Daß dieser doppelte Gewinn für die Wissenschaft verloren ging, war nicht Aristoteles Schuld, sondern der Zeiten und seiner Nachfolger, die nicht genug wissenschaftlichen Sinn hatten. Viertens. Aristoteles verband mit seinem philosophischen Geiste einen scharfen und geübten Beobachtungsgeist, daher bearbeitete er so viele empirische Kenntnisse mit philosophischem Geiste, und benutzte diese wieder für die Philosophie. Diese Verbindung ist für die Cultur der Philosophie nicht weniger als der übrigen Wissenschaften sehr heilsam, so lange Erfahrung und Vernunft beide in ihren Grenzen bleiben, und nicht mit einander vermischt werden.

Diese Grenzen hatte aber Aristoteles nicht gezogen, daher war es eine natürliche Folge, daß, als seine Philoso-

phie anfing herrschend zu werden, ein einseitiger Geist der Speculation, oder der Empirie sich des Zeitalters bemächtigte, der die Fortschritte der wissenschaftlichen Cultur hemmte. Wenn man diesen Charakter der Aristotelischen Philosophie, wenn man den in ihr herrschenden dialektischen Geist, der über mehrere Behauptungen pro und contra disputirt, und daß eine Menge von Problemen und Einwendungen aufgeworfen werden, hinlänglich kennt, so wird man es sehr begreiflich finden, daß in dem Mittelalter, da Aristoteles fast allein gelesen wurde, und fast alle andere Wissenschaften in der Wiege lagen, der menschliche Verstand eine eigenthümliche Richtung, eine Fertigkeit im scharfsinnigen Disputiren erlangte, welche, beim Mangel an Realkenntnissen, oft in leere Subtilitäten und Grübeleien ausarten mußte. Ein anderer Nachtheil entsprang aus derselben Quelle. Weil nehmlich das Gebiet der reinen Vernunft noch nicht abgemessen war, so erhielt die Vernunft gerade da, wo sie absolut gesetzgebend ist, eine untergeordnete Stelle, und die praktische Philosophie wurde daher als eine Anwendung der theoretischen betrachtet. Doch dieses ist eine Unvollkommenheit, welche allen Moralsystemen vor Kant mehr oder weniger anhängt.

Neun-

Neunter Abschnitt.

Schüler des Aristoteles, oder Peripatetiker.

Die Geschichte der nächsten Nachfolger des Aristoteles ist sehr dürftig. Ausser den weitläuftigen Schriftenverzeichnissen einiger, wissen wir von ihren Lebensumständen nur wenige Facta, und merkwürdige Entdeckungen oder große Verdienste um die Philosophie haben ihre Namen auch nicht unsterblich gemacht. Denn sie blieben im Ganzen dem Lehrsysteme des Aristoteles getreu, obgleich sie sich in einzelnen Puncten einige Abweichungen erlaubten. Ihr Ruhm und ihr Ansehn unter ihren Zeitgenossen gründet sich bloß auf Erläuterung und Verdeutlichung der Aristotelischen Philosophie, auf einige Zusätze und Berichtigungen, vorzüglich aber auch auf ihre Kenntniß und Bearbeitung anderer Wissenschaften. Die unmittelbaren Schüler des Aristoteles, als Theophrast und Eudemus, waren glückliche Commentatoren desselben, und es ist ein großer Verlust, daß ihre zahlreichen Schriften, welche mit vielen des Aristoteles gleiche Titel führen, sich nicht erhalten haben. Die nach ihnen lebenden Peripatetiker entbehrten dieses Ruhmes, weil ihnen das Schicksal den Gebrauch

der

der Aristotelischen Schriften versagt hatte [1]), und da sie, den Strato nicht ausgenommen, keine Selbstdenker vom ersten Range waren, so spielten sie keine bedeutende Rolle in der philosophischen Welt. Daher finden wir nicht einmal, daß sie großen Antheil an den Debatten der Akademiker über die Wahrheit der Erkenntniß genommen haben. Was wir also hier von diesen Männern zu sagen haben, schränkt sich auf einige wenige Bemerkungen und Nachrichten ein. Wir machen den Anfang mit den Zeitgenossen des Aristoteles.

Theophrast.

Unter einer großen Anzahl von Schülern des Aristoteles, welche sich durch Talente und Kenntnisse auszeichneten, waren hauptsächlich zwei, welche den andern den Rang streitig machten, Theophrastus und Eudemus, dieser aus Rhodus, jener aus Eressus auf der Insel Lesbus. Aristoteles wählte den ersten zu seinem Nachfolger, wahrscheinlich nicht bloß wegen trefflicher, durch Klarheit und Annehmlichkeit sich auszeichnender, Darstellungsgabe, sondern wohl mehr darum, weil der Geist des Theophrasts mehr mit dem seinigen übereinstimmte [2]). Theophrastus nehmlich stehet in Ansehung seines umfassenden Geistes, und seiner ausgebildeten Kenntnisse dem Aristoteles am nächsten zur Seite; wie dieser verband er

1) Plutarchus Sulla, c. 26. οἱ δε πρεσβυτεροι Περιπατητικοι φαινονται μεν καθ' ἑαυτους γενομενοι χαριεντες και φιλολογοι, των δ' Αριστοτελους και Θεοφραστου γραμματων ουτε πολλοις ουτ' ακριβως [γεγραμμενοις] εντετυχηκοτες, Strabo geographicor. XIII. p. 609. Ed. Casaub. 1620.

2) Gellius Noct. Att. XIII. c. 5.

er das Interesse für die Speculation mit Beobachtungsgeiste, und bearbeitete alle Zweige des menschlichen Wissens mit gleichem Eifer. Eudemus hingegen scheint nach dem, was wir von ihm wissen, mehr Sinn für die eigentliche Philosophie und Mathematik, als für Erfahrungskenntnisse gehabt zu haben.

Theophrastus (gebor. um Ol. 102, 2) ist, ungeachtet seines Ruhms, doch nicht viel mehr, als ein Commentator der Aristotelischen Philosophie, darum aber auch kein bloßer Nachbeter. In der Reihe von Jahren, welche er als Schüler und vertrauter Freund mit Aristoteles verlebt hatte, war ihm das System seines Lehrers so bekannt und geläufig geworden, daß er als denkender Kopf nur bei einigen Gegenständen etwas zuzusetzen, zu verändern und zu berichtigen fand. Das Lehrgebäude des Aristoteles gewann als System wenig; wichtiger war der Forschungsgeist, der dadurch rege erhalten wurde, und die Entstehung eines Geistesdespotismus verhinderte, wie er im Mittelalter sein Haupt empor hob. Viele von den zahlreichen philosophischen Schriften, welche Diogenes von ihm anführt, stimmen dem Titel nach mit Aristotelischen überein; und da überhaupt nur wenig Eigenthümliches von ihm aufgezeichnet worden, so ist wahrscheinlich ihr Verlust, was Philosophie betrifft, für die Nachwelt nicht gar zu hoch anzurechnen, desto empfindlicher aber für die Geschichte und Kenntniß der Aristotelischen und überhaupt der griechischen Philosophie [3]).

Die abweichenden Sätze, als: das Entgegengesetzte stehe nicht unter einem und demselben Princip, nicht alles entstehe aus dem Entgegengesetzten, sondern auch Einiges aus

3) Patricius Discussion. Peripateticar. I, 1. p. 154. aus Simplicius und andern Schriftstellern. Cicero Academicor. Quaest. I. c. 9.

aus dem Aehnlichen, einiges aus dem Wirklichen; es gebe eben so viele Arten der Veränderung, als es Prädicamente gebe, u. s. w., sind von keiner so großen Bedeutung, und wohl nur nähere Bestimmungen Aristotelischer Sätze. Etwas bedeutender ist die Abweichung in dem Begriffe **Bewegung** (κινησις), welche er in einem weitern Sinne nahm, daß er mit dem von Veränderung (μεταβολη) gleichbedeutend wurde. Er begriff unter Bewegung auch die Thätigkeiten der Seele beim Denken und Wollen. Daraus lassen sich Folgerungen ziehen, welche mit einigen Hauptsätzen der Aristotelischen Philosophie streiten; ob Theophrast aber diese wirklich geltend gemacht habe, wissen wir nicht 4). Auch das, was Cicero anführt, daß Theophrast gegen den Geist des Platonischen und Aristotelischen Moralsystems der Tugend ihre Würde raube, wenn er behaupte, Tugend allein könne nicht glückselig machen, streitet nicht geradezu gegen Aristoteles Lehrsätze 5).

Das Fragment der Metaphysik, welches Theophrasts Namen führt, obgleich dieses Datum noch nicht kritisch genug untersucht ist, enthält nur einige Probleme und flüchtig hingeworfene Bemerkungen, die sich auf Aristoteles Metaphysik beziehen, ohne daß daraus ein bestimmtes Urtheil von dem philosophischen Geiste des Verfassers hergeleitet werden kann.

Nach Boethius bemühte sich **Theophrast** und **Eudem**, die Logik des Aristoteles durch die Analyse der **hypothetischen Schlüsse** zu vervollständigen, und sie setzten auch zu den Modificationen der Figuren noch einige hinzu. Wie weit sie in der Theorie der hypothetischen Schlüsse

4) Simplicius Commentar. in Physica Aristotel. VI. p. 225.

5) Cicero Academicar. Quaestion. I, c. 9.

Schlüsse kamen, läßt sich nicht aus dieser Nachricht bestimmen 6).

Nach allen Gründen der Wahrscheinlichkeit waren also Theophrastus Verdienste um die Philosophie von keinem hohen Werthe. Er konnte die Aristotelische Philosophie deutlicher entwickeln, hier und da berichtigen und Einiges hinzusetzen, (wie unter andern er auch vielleicht der Erste war, der etwas über die Collision der Pflichten gesagt hat 7). Er konnte sich dadurch Verdienste um seine Zeitgenossen und um die Darstellung der Aristotelischen Philosophie erwerben. (Zum Beispiel kann das dienen, was Sextus Empir. adverſ. Mathemat. VII, §. 217. über die Sinne und Verstand als Erkenntnißvermögen beibringt): allein er war kein erfinderisches Genie, und die Philosophie als Wissenschaft gewann durch sein Nachdenken nichts. Mit mehr Interesse bearbeitete er, wie es scheint, die Naturwissenschaften, in welchen er mit Erfolg seinem Lehrer nacharbeitete.

Eben dieses Urtheil müssen wir auch von dem Eudem fällen, der mehrere Abhandlungen zur Erklärung der Aristotelischen Philosophie schrieb, welche einerlei Titel mit Aristotelischen Schriften führen. Ungeachtet diese beiden Män-

6) Boethius de hypotheticis ſyllogismis p. 606. de hypotheticis ſyllogismis ſaepe quaeſitis, in quibus ab Ariſtotele nihil eſt conſcriptum, Theophraſtus vero, omnis doctrinae capax, rerum tantum ſummas exequitur, Eudemus latiorem docendi graditur viam, ſed ita, ut veluti quaedam ſeminaria ſparſiſſe, nullum tamen frugis videatur extuliſſe proventum.

7) Gellius Noct. Attic. I, c. 3. Parva et tenuis turpitudo vel infamia ſubeunda eſt, ſi ea re magna utilitas amico quaeri poteſt.

Männer, als ächte Peripatetiker, zu ihrer Zeit in großem Ansehen standen, so machte doch ein anderer Schüler des Aristoteles, Dicäarchus und Strato, der Schüler des Theophrast, fast mehr Aufsehen, als diese, durch einige Sätze, welche dem Buchstaben nach mit der Lehre des Aristoteles streiten, aber doch aus derselben abgeleitet sind.

Dicäarchus, aus Messina, bestritt nehmlich die Substantialität der Seele und behauptete, daß dieses Wort ohne alle Bedeutung sey, wenn man nicht darunter eine gewisse Modification des Körpers, Organisation, verstehe, welche in allen lebenden Körpern gleichmäßig vertheilt und von ihnen nicht zu trennen sey. Daraus folgerte er nun ganz consequent die Sterblichkeit der Seele 8). Daß Dicäarch ein Materialist war, ist einleuch-

8) Dicäarch hatte zwei Dialogen, Corinthiaci und Lesbiaci, jeder aus drei Büchern bestehend, geschrieben. In dem ersten handelt er von der Natur der Seele, in dem andern sucht er zu beweisen, daß die Seele sterblich sey. Cicero Tusculanar. Quaestion. I. c. 10, 31. Cicero führt seinen Hauptgedanken in der ersten Stelle so an: nihil esse omnino animum et hoc esse nomen totum inane, frustraque animalia et animantes appellari: neque in homine inesse animum vel animam, nec in bestia, vimque omnem eam, qua vel agamus quid vel sentiamus, in omnibus corporibus vivis aequabiliter esse fusam, nec separabilem a corpore esse; quippe quae nulla sit, nec sit quidquam nisi corpus unum et simplex, ita figuratum, ut temperatione naturae vigeat et sentiat. Denselben Gedanken führt auch Stobaeus Eclogae physicae c. 52. p. 820 an. Wenn man aber damit eine andere Stelle des Stobaeus, p. 796, vergleicht, nach welcher Dicäarch die Seele für ἁρμονιαν των τεττάρων στοιχειων hielt, so

einleuchtend; ob er aber die Aeußerungen der Seelenkräfte bloß aus der Art der Zusammensetzung der lebendigen Körper, oder aus einer besondern Lebenskraft, welche die Organisation belebt, ableitet, läßt sich nicht entscheiden. Im Grunde behauptete Dicäarch eben das, was Aristoteles unter der Entelechie des organischen Körpers verstand, nur unterscheidet sich dieser dadurch, daß er das Denken und Wollen aus einer besondern Substanz ableitete, welche sich mit dem Menschen von Außen verbindet. Da aber dieses nur Hypothese war, so mußte es dem Dicäarch desto leichter werden, den Materialismus in strengerem Sinne dagegen geltend zu machen. Dieselbe Vorstellungsart finden wir auch bei dem Aristoxenus, welcher die Seele für eine Harmonie, das ist, das Resultat der organischen Kräfte, hielt 9).

Strato aus Lampsakus, der (Ol. 123,3) dem Theophrastus im Lyceum nachfolgte, und dieser Schule 18 Jahr vorstand, entfernte sich in mehrern Puncten von Aristoteles Lehrsystem. Er beschäftigte sich mit allen Theilen der Philosophie, wie das weitläufige Verzeichniß seiner Schriften ausweiset, doch vorzüglich mit der Physik, daher er auch den Beinamen der Physiker erhielt. Nichts hat ihn so berühmt gemacht, als ein System der Kosmologie, woraus er alles Uebersinnliche entfernte, das wir aber, nach einigen Fragmenten, viel zu unvollständig kennen. Epikur's Philosophie, der Democrit's Atomenlehre wieder zum Vorschein brachte, scheint, wo nicht die Veranlassung dazu gegeben, doch wenigstens Einfluß auf seinen Gedankengang gehabt zu haben. So wie dieser Philosoph durch sein kosmologisches Lehrgebäude allen religiösen Glauben

so kann man nicht anders urtheilen, als daß Cicero die Behauptung dieses Mannes nicht ganz richtig dargestellt habe.

9) Cicero Tusculan. Quaest. I. c. 10.

ben der Menschen zu zernichten suchte, und daher die Welt aus bloßen Naturkräften erklärte, so war auch Stratons Absicht, ein Weltsystem aufzustellen, in welchem lauter Naturprincipien, mit Ausschließung aller übersinnlichen, angewendet werden. Dieses stimmt ganz mit dem Geiste des Epikurischen Systems überein. Er weicht aber darin ab, daß er keine Atomen, wie Democrit und Epikur, annahm, und nicht annehmen konnte, weil die Materie ins Unendliche theilbar ist [10]).

Es scheint als wenn dieser Philosoph eben denselben Proceß mit der übersinnlichen Ursache der Welt vorgenommen habe, als Dicäarch mit der Seele. Indem er den letzten Grund alles dessen, was ist, in der Natur suchte, identificirte er die Natur und die Gottheit. Der Beweis des Aristoteles für das Daseyn Gottes aus der Unendlichkeit der Bewegung schloß die Hypothese, daß die Natur selbst der zureichende Grund der Bewegung ist, nicht aus, und der Gedanke, daß es keine realen Objecte außer der Sinnenwelt gebe, welchen Aristoteles an einigen Orten seiner Metaphysik äussert, mußte nothwendig jenem Beweise alle Kraft rauben, insofern

10) Cicero Academicar. Quaest. IV. c. 38. Ecce tibi e transverso Lampsacenus Strato, qui det isti Deo immunitatem magni quidem muneris. — Negat opere deorum se uti ad fabricandum mundum; quaecunque sint, docet omnia esse effecta natura. nec ut ille, qui asperis et levibus et hamatis uncinatisque corporibus concreta haec esse dicat, interjecto inani; somnia censet haec esse Democriti non docentis sed optantis. Ipse autem singulas mundi partes persequens, quidquid aut sit aut fiat, naturalibus fieri aut factum esse docet ponderibus et motibus. De natura Deor. I. c. XI.

insofern man unter der Gottheit ein außerweltliches Wesen verstand. Strato wurde daher, als scharfsinniger Denker und einsichtsvoller Kenner der Aristotelischen Philosophie, sehr natürlich auf sein System geführt.

Uebrigens kennen wir dieses System des Strato sehr unvollkommen aus einzelnen Bruchstücken, aus welchen sich folgende Resultate mit Gewißheit aufstellen lassen. Strato verfährt nach dynamischen, Epikur nach mechanischen Grundsätzen. Nicht aus der Materie und ihren Theilen, (denn nach ihm giebt es keinen Theil der Materie, der nicht wieder aus Theilen bestünde) sondern aus den in ihnen befindlichen Kräften, der Wärme und Kälte, erklärt er die Natur [11]).

Diese Kräfte sind der Natur wesentlich, welche dadurch die einzige Ursache des Entstehens, des Wachsthums, des Abnehmens ist. Die Natur ist die bildende Kraft; sie wirkt aber nicht nach vorgestellten Zwecken als verständige Ursache, sondern als bloße physische Kraft. Die Welt ist daher kein beseeltes Wesen [12]).

11) Sextus Empiric. Pyrrhor. Hypotypof. III. §. 33. Στρατων δε ὁ φυσικος τας ποιοτητας. Stobaeus Eclog. Physic. I. p. 298. Στρατων ϛοιχεια το θερμον και ψυχρον. Hierzu scheint noch Schwerkraft gerechnet werden zu müssen, welche er als wesentliche Eigenschaft der Körper betrachtet. Stobaeus Ecl. phyf. p. 348. Sextus Empiricus adverf. Mathematic. X, §. 155.

12) Cicero de natura Deorum I. c. 11. Nec audiendus ejus auditor Strato, is qui Phyficus appellatur, qui omnem vim divinam in natura fitam effe cenfet, quae caufas gignendi, augendi, minuendi habeat, fed careat omni fenfu ac figura. Lactant. de Ira Dei c. 10.

Nun entsteht aber eine Frage, welche nicht so leicht zu entscheiden ist, ob sich nehmlich Strato das ursprüngliche Wirken dieser Naturkräfte gesetzlos oder bestimmten Gesetzen folgend gedacht habe? Für beides sind klare Beweisstellen vorhanden [13]. Die erste Vorstellungsart hielt schon Bayle für unwahrscheinlich und dem Ansehen des Strato, als eines großen Physikers, widerstreitend. Er hat, wie uns dünkt, Recht, und die Stelle des Lactanz bestätkt diese Vermuthung. Die Stelle des Plutarch scheint uns verdorben, aber durch eine kleine Aenderung ist ihr vielleicht zu helfen, daß sie sowohl mit sich selbst, als mit der des Lactanz zusammenstimmt [14].

Aus

13) Plutarchus adversus Coloten p. 1115. και μην των αλλων Περιπατητικων ὁ κορυφαιοτατος Στρατων ουτε Αριςοτελει κατα πολλα συμφερεται, και Πλατωνι τας εναντιας εσχησε δοξας περι κινησεως, περι νου, και περι ψυχης, και περι γενεσεως, τελευτων τον κοσμον αυτον ου ζωον ειναι φησι, το δε κατα φυσιν ἑπεσθαι τῃ κατα τυχην· αρχην γαρ ενδιδοναι το αυτοματον, ειτα οὑτω περαινεσθαι των φυσικων παθων ἑκαςον. Lactantius de ira Dei c. 10. Qui nolunt divina providentia factum esse mundum, aut principiis inter se temere coeuntibus dicunt esse mundum aut repente natura extitisse. Natura vero, ut ait Straton, habere in se vim fingendi et vivendi, sed eam nec sensum habere ullum, nec figuram, ut intelligamus, omnia quasi sua sponte esse generata, nullo artifice nec autore.

14) Bayle Dict. Spinoza (A). Da Plutarch Stratons Behauptung im Gegensatze der hylozoistischen anführen will, so stören die Worte το δε κατα φυσιν

ἑπεσθαι

Aus diesen Fragmenten ergiebt sich auch, daß Strato nach seiner Ueberzeugung nicht sowohl Atheist als Pantheist war, doch aber in einem andern Sinne, als Spinoza, insofern er Natur und Gott identificirt, aber das Vorstellen und Denken nicht als ursprüngliche, sondern als abgeleitete Eigenschaft betrachtet [15]). Freilich wird auf diese Art der Begriff der Gottheit zernichtet, und es läßt sich nun das Widersprechende in der Ansicht von Stratons Philosophemen erklären, daß man ihn bald für einen Atheisten, bald für einen Deisten hält.

Es ist leicht zu denken, daß ein Mann, der darin eine ganz eigene, von dem Aristoteles abweichende Ansicht im Denken befolgte, auch in mehrern andern Puncten von demselben abgehen mußte. Daß er dieses wirklich thut, ohnerachtet er immer noch als Haupt der Peripatetiker gilt, ist aus der oben angeführten Stelle des Plutarchus einleuchtend; schade daß wir davon, wie von seinem ganzen System, nur einzelne unzusammenhängende, ja zuweilen scheinbar widersprechende Bruchstücke haben. Dieses Abweichende zeigt sich in dem Begriffe von dem Raume und dem

ἑπεσϑαι τῳ κατα τυχην den Zusammenhang. Es würde schon besser seyn, wenn man läse: τῳ δε κατα φ. ἑπεσϑαι το κατα τυχ.; noch passender aber ist vielleicht die Aenderung: τῳ δε κατα φυσιν ἑπεσϑαι το (oder τα) κατα ψυχην. Das Leben und die Lebensthätigkeiten sind das Resultat aus der Wirkung physischer Kräfte.

15) Der Beweis liegt in den vorher angeführten Stellen, vorzüglich Cicero de natura Deor. und eine Stelle aus Seneca's Buch contra superstitiones beym Augustinus de civitate Dei VI. c. 10. Ego feram aut Platonem aut Peripateticum Stratonem? alter fecit Deum sine corpore, alter sine animo.

leeren; jenen erklärt er für den Abstand zwischen dem Begrenzten und Begrenzenden; von diesem behauptet er, außer der Welt sey kein leerer Raum, aber innerhalb der Welt sey er möglich [16]). Vorzüglich bestreitet Strato auch den Aristotelischen Begriff von der Zeit mit vielem logischen Scharfsinn, ob er gleich nicht den Tiefsinn dieses Philosophen erreicht; aber seine eigene Erklärung, die Zeit sey das Quantum in den Handlungen, ist selbst sehr einseitig und oberflächlich [17]).

Von seiner Psychologie sind die Nachrichten zu dürftig, als daß wir darüber ein bestimmtes Urtheil fällen könnten. Wenn es auf der einen Seite scheint, als habe er, wie Aristoxenus und Dicäarch, als Materialist das Denken

16) Stobaeus Eclog. Physic. I. p. 380. Στρατων ἐξωτερω μεν εφη του κοσμου μη ειναι κενον, ενδοτερω δε δυνατον γενεσθαι. τοπον δε ειναι το μεταξυ διαστημα του περιεχοντος και του περιεχομενου. Hat aber Simplicius Strato's Erklärung von dem Raume richtig verstanden und angeführt, so konnte er keinen leeren Raum annehmen. Er sagt in libr. IV. Physicor. Aristotel. p. 140. b. οἱ δε (τοπον ειναι φασι) διαστημα και αει σωμα εχον και επιτηδειον προς ἑκαστον· ὡς οἱ κλεινοι των Πλατωνικων και ὁ Λαμψακηνος Στρατων.

17) Simplicius in Physic. Aristotel. l. IV. p. 187. και αλλα δε πολλα αντειπων προς την Αριστοτελους αποδοσιν ὁ Στρατων, αυτος τον χρονον το εν ταις πραξεσι ποσον ειναι τιθεται· πολυν γαρ φησι χρονον φαμεν αποδημειν, και πλειν και στρατευεσθαι και πολεμειν, ὁμοιως δε καθησθαι. Nach Sextus Empir. Pyrrhon. Hypotypos. III. §. 136. advers. Mathematic. X. §. 177. 228. erklärte er die Zeit für μετρον πασης κινησεως και μονης.

Denken und Empfinden für eine und dieselbe Thätigkeit gehalten, so führt dagegen **Simplicius** ein Stück aus seiner Physik an, aus welchem erhellet, daß er mit Aristoteles vernünftige und nicht vernünftige (oder mit andern Worten, geistige und sinnliche) Aeußerungen der Seele, das Denken und Empfinden von einander unterschied, und nur darin von Aristoteles abwich, daß er, so wie schon Theophrast gethan hatte, alle Thätigkeiten der Seele unter den Gattungsbegriff von *κινησεις* brachte [18]. Uebrigens leuchtet

18) **Sextus Empiricus** adverſ. **Mathematic.** VII, §. 350. *οἱ δε αυτην (την ψυχην) ειναι τας αισθησεις, καθαπερ δια τινων οπων, των αισθητηριων προκυπτουσαν. — ἧς ςασεως ηρξε Στρατων τε ὁ Φυσικος και Αινησιδημος.* **Plutarch.** de **ſolertia animalium** p. 961. *και τοι Στρατωνος γε του Φυσικου λογος εςιν, αποδεικνυων, ὡς ουδ' αισθανεσθαι τοπαραπαν ανευ του νοειν ὑπαρχει. και γαρ γραμματα πολλακις επιπορευομενα τῃ οψει, και λογοι προσπιπτοντες τῃ ακοῃ διαλανθανουσιν ἡμας και διαφευγουσι προς ἑτεροις τον νουν εχοντας· ειτα αυθις επανηλθε και μεταθει, και μεταδιωκει των προιεμενων ἑκαςον αναλεγομενος. ᾗ και λελεκται, νους ὁρῃ, και νους ακουει, τα δε αλλα κωφα και τυφλα· ὡς του περι τα ομματα και ωτα παθους, αν μη παρῃ το φρονουν, αισθησιν ου ποιουντος.* **Simplicius** in libr. IV. Phyſicor. Ariſtot. p. 225. *και Στρατων δε ὁ Λαμψακηνος ὁ Θεοφραςου γεγονως ακουςης και τοις αριςοις Περιπατητικοις αριθμουμενος την ψυχην ὁμολογει κινεισθαι, ου μονον την αλογον αλλα και την λογικην, κινησεις λεγων ειναι τας ενεργειας της ψυχης. λεγει ουν εν τῳ περι κινησεως προς αλλοις πολλοις και ταδε· αει γαρ ὁ νοων κινειται, ὡσπερ και ὁ ὁρων και ακουων*

leuchtet auch aus diesem Wenigen in die Augen, daß Strato manche Erscheinungen des innern Sinnes mit mehr Tiefsinn als alle seine Vorgänger untersucht hat, welches schon seine Behauptung beweist, daß kein Anschauen und Empfinden ohne Mitwirken des Verstandes möglich sey, wodurch er der Leibnitzischen Apperception nahe kam.

Nur noch einen Gedanken des Strato führen wir an, weil er beweist, daß dieser Denker neben der Physik sich auch mit der Wahrheit der Erkenntniß beschäftigte, doch vielleicht nur beiläufig, weil Sextus nicht ganz bestimmt von seiner Behauptung zu sprechen wagt. Er behauptete nämlich, Wahrheit und Falschheit sey nicht in den Objecten, sondern nur in den Worten anzutreffen, was auch Aristoteles schon in einer Rücksicht, nur nicht so allgemein, behauptet hatte [19].

Die übrigen Peripatetiker, als Lykon, der Nachfolger des Strato, und sein Zeitgenosse Hieronymus von Rhodus, Ariston aus Ceos, Kritolaus, der mit Carneades und Diogenes in öffentlichen Angelegenheiten nach

ακουων και σσφραινομενος. ενεργεια γαρ ἡ νοησις της διανοιας, καθαπερ και ἡ ὁρασις της οψεως.. και προ τουτου του ρητου γεγραφεν· ὁτι ουν εισιν αἱ πλεισαι των κινησεων αιτιαι, ἁς ἡ ψυχη καθ' αὑτην κινειται διανουμενη, και ἁς ὑπο των αισθησεων εκινηθη προτερον, δηλον εςιν· ὁσα γαρ μη προτερον ἑωρακε, ταυτα ου δυναται νοειν, οἱον τοπους, η λιμενας, η γραφας, η ανδριαντας, η ανθρωπους, η των αλλων τι των τοιουτων.

19) Sextus Empiric. adverſ. Mathematic. VIII. §. 13. οἱ περι τον Επικουρον και Στρατωνα φυσικον δυο μονον απολειποντες, σημαινον τε και τυγχανον, φαινονται της δευτερας εχεσθαι ςασεως. και περι τη φωνη τα αληθες και ψευδος απολειπειν.

nach Rom gesandt wurde, und sein Schüler Diodorus, haben durch keine Entdeckung in der Philosophie sich einen Namen gemacht. Ihr ganzes Bestreben scheint sich auf den deutlichen und gefälligen Vortrag der Philosophie, vorzüglich der Aristotelischen, eingeschränkt zu haben. Der Gegenstand, der von ihnen noch mit dem meisten Interesse bearbeitet wurde, war die praktische Philosophie, namentlich die Lehre vom höchsten Gute. Von ihren Untersuchungen darüber wissen wir aber nichts weiter, als die Resultate. Nach Lykon war das höchste Gut das wahre Vergnügen der Seele, nach Hieronymus der Zustand der Seele, in dem sie keinen Schmerz empfindet, nach Kritolaus die Vollkommenheit eines der Natur angemessenen glücklichen Lebens, oder mit andern Worten, die vollständige Vereinigung aller Güter der Seele, des Leibes und des Glücks; nach Diodor Sittlichkeit, verbunden mit Abwesenheit alles unangenehmen Gefühls [20]. Es könnte seyn, daß alle diese Formeln nur in dem Ausdrucke unter einander und von den Aristotelischen Grundsätzen verschieden wären, vielleicht aber enthalten sie wirklich abweichende Gedanken. Es läßt sich bei so kurzen abgerissenen Sätzen kein Urtheil über das Gedankensystem, zu dem sie gehören, und über das Talent ihrer Urheber fällen.

Ungeachtet aber alle diese Männer, auch selbst den Strato nicht ausgenommen, die Wissenschaft von den letzten Gründen des menschlichen Wissens um keinen Schritt weiter führten, so kann ihnen doch dieses Verdienst nicht abgesprochen werden, daß sie das Interesse des Nachdenkens und die Wißbegierde unterhielten, und durch ihre

20) Clemens Alexandrin. Stromat. II. p. 416. Cicero Academ. Quaest. IV. c. 42. de Finib. V. c. 5.

Abweichungen, Berichtigungen und Bestreitungen Aristotelischer Sätze verhinderten, daß das Aristotelische System bei seinen überwiegenden Vorzügen kein despotisches Ansehen erhielt, wiewohl das besondere Schicksal der Aristotelischen Schriften, die freiere Denkungsart der Griechen, und die Achtung, in welcher die Musen überhaupt stunden, eine solche Herrschaft nicht begünstigten.

Zehn-

Zehnter Abschnitt.

Philosophie des Epikurus.

Wenn man die Schicksale der meisten griechischen Schulen mit einigen aufmerksamen Blicken verfolgt, so wird man gar bald gewahr, daß der Sinn und das Interesse für das eigentlich Speculative immer mehr erkaltete, und die Lehren und Untersuchungen, welche sich auf den Menschen beziehen, Einfluß auf sein Thun und Lassen und seinen Zustand haben, immer für das Wichtigste und zu wissen Unentbehrlichste gehalten wurden. Und wenn es Zeiten gab, wo die Speculation einmal ihr Haupt empor gehoben hatte, und diejenigen, welche Lehrer der Menschheit seyn sollten, in den luftigen Regionen derselben die wichtigste Angelegenheit des Nachdenkens fast ganz aus den Augen verlohren hatten, so trat immer von Zeit zu Zeit ein Mann auf, der die ihre Grenzen verkennende Vernunft auf ihren wahren Standpunct zurückzuführen suchte. Nach dieser Maxime hatte Socrates gehandelt und in seine Fußtapfen trat, wiewohl auf eine andere Art, Epikur, dieser so ungleich beurtheilte, bald in den Himmel erhobene, bald als ein Nichtswürdiger behandelte Mann.

Das

Das Leben dieses Mannes enthält wenig Merkwürdiges; über das, was für uns das meiste Interesse haben würde, seine Geistesbildung und die Entwickelung seines Systems, gehen die meisten Schriftsteller, vorzüglich seine Lobredner, nur zu schnell hinweg. Sein Geburtsjahr fällt in das dritte Jahr der 109 Olympiade [1]). Sein Vater, Neokles, wurde als Colonist mit andern athenienfischen Bürgern nach Samos geschickt. Der Ertrag des ihm zugetheilten Stück Landes reichte aber nicht zu seinem Unterhalte zu; er mußte daher noch Kinder unterrichten, und hielt sich an verschiedenen Orten auf [2]). Auch erzählt man, daß seine Mutter in den Häusern herumging, sie reinigte, Gespenster vertrieb und andere dergleichen magische Künste ausübte, bey welchen Epikur ihr Gehülfe war und die Formeln las [3]). Wenn diese Anecdote nicht etwa eine Erfindung seiner Gegner ist, so würde sie psychologische Aufschlüsse über seine nachherige religiöse Denkart geben, und den Umstand erklären, daß gerade er unter allen Denkern Griechenlands die abergläubische Götterfurcht für ein Haupthinderniß der menschlichen Glückseligkeit betrachtete.

Wenn indeß auch dieses Factum erdichtet ist, so läßt sich schon aus der beschränkten Lage seines Vaters, die keinem historischen Zweifel ausgesetzt ist, das Resultat ziehen, daß die Bildung des Epikur nicht so vollkommen seyn konnte, als sie andere Philosophen erhalten hatten. Außer dem ersten grammatischen Unterrichte und der Lectüre der Dichter, scheint er in den andern encyklopädischen Kenntnissen der gebildeten Griechen ohne Unterricht geblieben

1) Diogenes Laert. X. §. 14.

2) Diogenes Laert. X. §. 1. 4. Strabo l. XIV. Cicero de natura Deor. I. c. 26.

3) Diogenes Laert. X. §. 4.

ben zu seyn 4). Sein Forschungsgeist wurde durch eine Stelle des Hesiods geweckt, in der es heißt: zuerst unter allen entstand das Chaos. Die Frage des 12jährigen Jünglings: woraus ist denn aber das Chaos entstanden? wußte sein Sprachlehrer nicht zu beantworten, sondern verwieß ihn an die Philosophen. Bey diesen suchte er nun seine Wißbegierde zu befriedigen. Zuerst fielen ihm die Schriften des Demokrit in die Hände, dessen System einen solchen Eindruck auf ihn machte, daß es die Grundlage seines eignen wurde 5). Epikur hörte zwar in der Folge auch Philosophen von andern Secten, z. B. den Xenokrates und Theophrast, und lernte außer diesen noch andere denkende Köpfe unter den damals lebenden Griechen kennen; allein es scheint nicht, als wenn er mit anhaltendem Eifer eins von den gangbaren Systemen seiner Zeit studirt habe, ob er sie gleich alle in der Folge bestritt. Denn eben diese Ausfälle, die er und seine Schüler machten, beweisen, daß er nur eine oberflächliche Kenntniß von denselben, und nur einzelne, aus dem Zusammenhange gegriffene Sätze aufgejagt habe 6).

Ungach-

4) Cicero de Finib. I. c. 7. de caetero vellem equidem aut ipse doctrinis fuisset instructior (est enim, quod ita tibi videri necesse est, non satis politus iis artibus, quas qui tenent, eruditi appellantur) aut ne deterruisset alios a studiis. c. 6. de natura Deor. I. c. 26.

5) Diogenes Laert. X. §. 2. Sextus Empiricus adversus Mathemat. X. §. 18. Plutarch, adversus Coloten p. 1108. C. ὁ δε Μητροδωρος αντικρυς περι φιλοσοφιας ειρηκεν, ὡς ει μη καθηγησατο Δημοκριτος, ουκ αν προηλθεν Επικουρος επι την σοφιαν. Daher nannte er sich auch anfänglich einen Demokritiker. Ebendas.

6) Cicero de natura Deorum I. c. 26. Plutarchus adversus Coloten p. 1108. D.

Ungeachtet ein bestimmtes Urtheil über den Charakter dieses Mannes äußerst schwer ist, weil er so viele Gegner hatte, und von ihnen nicht immer eine humane Behandlung erfuhr, indem seine Schule aus mehrern Ursachen gehaßt und verfolgt wurde, und aus allen diesen Ursachen sich eine Histoire scandaleuse in den griechischen Schriftstellern bildete, in welcher das Wahre vom Falschen zu sondern äußerst schwer ist; so finden sich doch unter den zerstreuten Nachrichten einige Züge, welche auf unverdächtigen Zeugnissen beruhen, und einiges Licht auf den Charakter dieses Mannes werfen.

Ein Hauptzug in dem Charakter des Epikur ist Eitelkeit und pedantischer Stolz. Er rühmte sich, schon in seinen 12ten Jahre zu philosophiren angefangen, und keinen Lehrer, sondern sich selbst alles zu verdanken zu haben. Er wollte Original und ein Autodidactus seyn, und er war es mit allen gewöhnlichen Fehlern, ungeachtet seine Philosophie wenig Eigenthümliches hat, und seine Entdeckungen nicht sehr bedeutend sind. Aber er legte einen außerordentlichen Werth auf sie, verachtete nicht allein alle andern philosophischen Systeme, sondern auch die Wissenschaften überhaupt, selbst Mathematik nicht ausgenommen. Auch sorgte er dafür, daß seine Schule und Philosophie unverändert fortdauerte, und machte es seinen Schülern zur Pflicht, sich keine Veränderung zu erlauben. Aus eben dieser Quelle entsprang auch seine Keckheit und Zuversichtlichkeit in Behauptungen, seine mit dem Geiste seiner Philosophie streitende Wisserei von Dingen, welche außer dem Kreise der Erfahrung liegen, seine Rechthaberei und sein Widersprechungsgeist 7). Sein Geist strebte empor

7) Cicero de Finib. I. c. 6. 7. II. c. 3. 4. Diogen. Laert. X. §. 22. Cicero de Finib. II. c. 30. Diogen. Laert. X. §. 16. 17. 85. Seneca Epistola 33. Themistius Orat. IV. Eusebius Prae-

empor zu hellerer Erkenntniß, allein er besaß nicht ausharrenden Muth, Scharfsinn und Tiefsinn genug, und sein Forschungsgeist wurde durch seine Eitelkeit und Selbstgefälligkeit gelähmt. Vielleicht hatte auch sein schwächlicher Körperbau Einfluß auf sein Denken und selbst sein System. In manchen Dingen zeigt er einen hellen Blick und unbefangenen gesunden Verstand. Bei aller Beschränktheit seines Kopfes besaß er mehrere liebenswürdige Eigenschaften, Herzensgüte, Gutmüthigkeit, Genügsamkeit, Mäßigkeit, und einen feinen Sinn für Geselligkeit und Freundschaft [8]).

Ein eben so hervorstehender Zug in dem Charakter des Epikurs ist Ruhmsucht, welche auch eine Haupttriebfeder war, eine Schule zu stiften. Anstatt daß andere Philosophen von lernbegierigen Jünglingen aufgesucht wurden, suchte

Praeparat. Evangel. XIV. c. 5. τουτο δε οἱ Επικουρειοι ουκ ωφελον μεν, μαθοντες δ' ουν, εν ουδενι μεν ωφθησαν Επικουρῳ εναντια θεμενοι ουδαμως, ὁμολογησαντες δε ειναι σοφῳ συνδεδεμενοι, και αυτοι δια τουτο απελαυσαν της προσρησεως εικοτως· ὑπηρξε τε εκ τουτου επιπλειςον τοις μετεπειτα Επικουρειοις, μηδ' αυτοις ειπειν πω εναντιον ουτε αλληλοις ουτε Επικουρῳ μηδεν, ὁτου και μνησθηναι αξιον. αλλ' εςιν αυτοις παρανομημα, μαλλον δε ασεβημα, και κατεγνωςαι το καινοτομηθεν. και δια τουτο ουδεις ουδε τολμᾳ, κατα πολλην δε ειρηνην αυτοις ηρεμει τα δογματα. Quinctilian. Orat. Inst. II. c. 18. XII. c. 2. Athenaeus XIII. c. 6. Plutarchus de audiendis poetis. Laert. X. §. 6.

8) Cicero de Finib. II. c. 25. At coluit ipse amicitiam; quasi quis illum neget et bonum virum et comem et humanum fuisse.

suchte er Schüler auf. Nachdem er ohne bedeutenden Erfolg an mehrern Orten von Kleinasien dieses versucht hatte, begab er sich in seinem 36 oder 37 Jahre nach Athen, wo er, nach einigen fruchtlosen Bemühungen, durch eigne Anwerbungen und durch die Empfehlungen seiner auswärtigen Freunde einen zahlreichen Kreis von Schülern um sich her versammelte [9]. Diese Schule bildete einen engen Bund, der viel Aehnlichkeit mit dem Pythagoräischen hatte, das abgerechnet, daß alles Schwärmerische entfernt, und alles auf einen frohen Lebensgenuß berechnet war. Daher gelang es Epikur, eine Verbindung unter seinen Schülern zu stiften, welche von viel längerer Dauer war, und als Beyspiel uneigennütziger Freundschaft selbst von den Gegnern des Epikurs gerühmt werden mußte [10].

Die Philosophie des Epikurs hatte übrigens viel Anlockendes für die Menschen, wie sie gewöhnlich sind. Ungeachtet fast alle Philosophen Griechenlands, vom Sokrates an, sich zum Zweck gemacht hatten, den Menschen den Weg zur wahren Glückseligkeit zu zeigen, so war doch dieser Weg mühsam und beschwerlich, und setzte eine fortgesetzte Ausbildung aller menschlichen Kräfte und Thätigkeiten, eine strenge Achtsamkeit auf sich selbst und eifrige Erfüllung der Pflicht voraus. Epikur lehrte einen weit bequemern, den Neigungen des sinnlichen Menschen behaglichern Weg, für welchen es gerade damals um so leichter seyn mußte, junge Leute zu gewinnen, da die Stoiker eben anfingen, eine strengere Moral zu lehren. Seine Philosophie begünstigte nicht allein die Neigung zum Vergnügen, sondern auch zur Gemächlichkeit, indem sie die ganze Bestimmung des Menschen in einen frohen Lebensgenuß

9) Diogenes Laert. X. §. 1. 15. Plutarchus ει καλως ειρηται το λαθε βιωσας. p. 1128. E.

10) Cicero de Finib. I. c. 20. Diogen. Laert. X. §. 9. 10. Seneca Epistol. 79.

genuß setzte, und für diesen Zweck sehr wenige Kenntnisse als nothwendig erfoderte, ohne auf der andern Seite cynische Rohheit und Ungeselligkeit zu empfehlen. Kurz, Jünglinge und Männer, wenn sie nicht eine überwiegende Neigung zum geschäftigen Leben hatten, fanden in der Schule des Epikurs, die selbst nicht das weibliche Geschlecht abschreckte, alles vereiniget, was ihr Herz nur wünschen mochte. Hierzu gesellte sich noch der für feine Geselligkeit gestimmte Charakter des Stifters, seine Herzensgüte und sein anspruchloses, von Stolz entferntes Betragen gegen seine Schüler und Freunde, das freilich gewaltig mit dem Benehmen gegen fast alle Philosophen, die vor ihm und zu seiner Zeit lebten, contrastirt, aber nicht unerklärlich ist. Denn der Ehrgeiz, eine große Rolle zu spielen, und der Stifter einer philosophischen Schule zu seyn, war die gemeinschaftliche Quelle, aus welcher sowohl die Unduldsamkeit und Unerträglichkeit gegen jeden Widerspruch, gegen jede abweichende Meinung, seine Tadelsucht und der Hang, kein fremdes Verdienst anzuerkennen, als auch sein liebevolles freundschaftliches Benehmen gegen seine Anhänger floß. Es darf dabei auch auf der andern Seite nicht vergessen werden, daß dieser Mangel an Humanität in Beziehung auf seine Zeitgenossen, zum Theil mit durch die Verachtung veranlaßt wurde, welche ihm von diesen widerfuhr [11]).

Aus diesen und mehrern Ursachen glückte es dem Epikur, eine Schule zu stiften, welche durch die Zahl seiner Anhänger, die Dauer und die innere Einigkeit, sich vor allen

11) Cicero de Finib. I. c. 7. Et quod quaeritur saepe, cur tam multi sunt Epicurei: sunt aliae quoque causae, sed multitudinem hoc maxime allicit, quod ita putat dici ab illo, recta et honesta quae sint, ea facere ipsa per se laetitiam, id est voluptatem. Diogen. Laert. X. §. 9. 10.

allen andern gleichzeitigen auszeichnete. Hierin liegt aber auch zugleich der Grund, warum, ausser dem Stifter, noch weit weniger merkwürdige Männer, als in andern Schulen, sich eine Stelle in der Geschichte errungen haben. Denn keiner wich ein Haar breit von dem Lehrsystem des Stifters ab, und es wurde für ein Verbrechen gegen diesen, von ihnen als göttlich verehrten, Mann gehalten, anders zu denken, zu lehren und zu schreiben. Bei diesem freiwillig gewählten Geisteszwange, der nur noch die Freiheit ließ, das System mehr auszuschmücken, war kein Fortschritt für die Wissenschaft zu erwarten [12]).

Bei aller Kränklichkeit war Epikur doch ein sehr fruchtbarer und fleißiger Schriftsteller, mit dem Chrysipp in der Vielschreiberei zu wetteifern schien. Von allen seinen Schriften ist aber nichts mehr übrig, als drei Briefe, und eine Sammlung von Sätzen, welche den Kern seiner Philosophie ausmachen (*κυριαι δοξαι*) und daher von allen Epikuräern auswendig gelernt wurden [13]). Wenn diese Bruchstücke den Verlust der übrigen, welche, außer der Klarheit des Vortrags, doch keine solche Geistesausstattung erhalten hatten, als so viele andere verloren gegangene Werke der griechischen Denker [14]) nicht völlig ersetzen, so entschädigt uns dafür das Lehrgedicht des Lucrez, der mit so viel Klarheit, Bestimmtheit und Ausführlichkeit den theoretischen Theil der Philosophie des Epikurus bearbeitet hat, daß er nichts zu wünschen übrig läßt. Die Gedanken sind ganz aus Epikurs Schriften genommen, wie er selbst versichert

12) Diogenes Laert. X. §. 12. Cicero de Finib. II. c. 7.

13) Diogen. Laert. X. §. 13. Cicero de Finib. I. c. 5. 7.

14) Diogen. Laert. X. §. 13. Cicero de natura Deor. II. c. 17. Epicurus, homo non aptissimus ad jocandum minimeque resipiens patriam. De Finib. I. c. 5.

chert [15]), und können daher oft besser aus diesem Gedicht, als aus Diogenes verworrenen und nicht selten verdorbenen Compilation, geschöpft werden.

Epikur starb Olympiade 127,2 im 71 Jahre seines Alters, ohne daß er seiner religiösen Grundsätze wegen die geringste Anfechtung gehabt hätte, sehr bedauert von seinen Schülern und mehr als menschliches Wesen verehrt [16]).

Die Philosophie ist nach dem Epikur nichts anders, als das Bestreben durch Vernunft Glückseligkeit zu bewirken, oder eine Anweisung zur Glückseligkeit [17]). Diese Erklärung ist ein Folgesatz aus seinen Grundsätzen über den Endzweck des Menschen, und er steht und fällt mit denselben.

Der Haupttheil seiner Philosophie ist daher der praktische, der von dem letzten Zweck des Menschen, und den Mitteln handelt, denselben zu realisiren. Diese Erkenntniß, und was mit ihr im Zusammenhange stehet, hat allein Werth für den Menschen, alle übrigen sind zwecklose

15) Lucret. III, v. 14 seq.

Tu pater et rerum inventor: tu patria nobis
Suppeditas praecepta tuisque ex, Inclute, chartis,
Floriferis ut apes in saltibus omnia libant,
Omnia nos ibidem depascimur aurea dicta,
Aurea, perpetua semper dignissima vita.

16) Diogen. Laert. X. §. 15. Cicero Epistol. ad Divers. XIII. 1.

17) Sextus Empiricus advers. Mathemat. XI. §. 169. και δια τουτο Επικουρος μεν ελεγε την Φιλοσοφιαν ενεργειαν ειναι, λογοις και διαλογισμοις τον ευδαιμονα βιον περιποιουσαν.

Beschäftigungen. Die Moral ist also dem Epikur der wichtigste und einzige Gegenstand der Philosophie, und nur um des letzten Zwecks, der Glückseligkeit willen, erhielt die Naturwissenschaft und Logik eine Stelle in der Philosophie. Die erste, um den Menschen von aller Furcht vor übersinnlichen Wesen und ängstlicher Erwartung eines Zustandes nach diesem Leben zu befreien, die zweite, um ihn vor Irrthum in Rücksicht auf äußere Gegenstände zu bewahren. Um deswillen war die Logik, die wenige Sätze unter dem Namen der Kanonik enthielt, nur ein Anhang der Physik. Allen übrigen Wissenschaften und Kenntnissen, welche nach seiner Ansicht nichts zur menschlichen Glückseligkeit beitragen, selbst der Mathematik, wurde aller Werth abgesprochen [18].

In allen diesen Theilen gehört dem Epikur sehr wenig eigenthümlich. Die Ansicht von dem Menschen, seiner Natur und Bestimmung, von der Natur der Glückseligkeit, diese ist sein Eigenthum, wenigstens zum Theil, weil in vielen Systemen, z. B. des Demokrit, der Cyrenaiker, ja selbst der mehrsten Sokratiker, Behauptungen liegen, welche mit einigen Modificationen auf dieselbe Ansicht leiten. Alle übrigen Sätze, womit er den Umriß seines Systems ausfüllte, sind größtentheils alle entlehnt. Vorzüglich nahm er viele Behauptungen Demokrits über die Natur,

18) Seneca Epistol. 89. Epicurei duas partes philosophiae putaverunt esse, naturalem atque moralem, rationalem removerunt. Deinde cum ipsis rebus cogerentur ambigua secernere, falsa sub specie veri latentia coarguere, ipsi quoque locum, quem de judicio et regula veri appellant, alio nomine rationalem induxerunt, sed eam accessionem esse naturalis partis existimant. Diogen. Laert. X. §. 24 – 31. ειωθασι μεντοι το κανονικον ὁμου τῳ φυσικῳ συντατλειν.

Natur, einige etwas verändert und modificirt, in sein Lehrsystem auf, so sehr er auch diesen Naturforscher nicht immer auf die glimpflichste Art bestritt und zu widerlegen suchte [19].

Da Epikur so viel fremdes Eigenthum entlehnte, so vieles daran veränderte, und dem Bedürfniß der Zeit, wie er sich dasselbe dachte, anpaßte, so entspringt daraus in seinem System ein gewisser Mangel an Einheit und Consequenz, und er vermehrte diesen Uebelstand noch dadurch, daß er die Körperwelt sich gerade nur so als wirklich dachte, als er sie sich zum Behuf seines Glückseligkeitssystems denken mußte, und daher sich Fictionen und Hypothesen erlaubte, ohne nur im geringsten auf Gründe bedacht zu seyn, wodurch dieses Verfahren gerechtfertiget werden konnte, oder den Widerspruch zu heben, der daraus entsprang, daß er seine Moral auf physische Grundsätze baute, und auf der andern Seite annahm, das Physische müsse sich nach dem Moralischen, wie er es sich dachte, richten.

Wir wenden uns nun zur Darstellung des Epikureismus selbst, und werden die Ordnung befolgen, daß wir zuerst sein Moralsystem, dann seine Naturwissenschaft vortragen, und mit derselben die Kanonik verbinden. Diese Ordnung entspricht nicht nur dem Gedankensystem seines Urhebers, sondern leistet auch den Vortheil, daß es das Verständniß und die Würdigung desselben befördert, wenn wir auf diese Art die Entwickelung seiner Gedanken verfolgen.

---

19) Cicero de Finib. I. c. 6., de natura Deor. I. c. 26. Atqui si haec Democritea non audisset, quid audierat? quid est in physicis Epicuri non a Democrito?

Ethik des Epikurs.

Alle Moralsysteme der Griechen gingen von der Untersuchung über das höchste Gut aus. Durch diese Forschungen war das Resultat zwar hervor gegangen, welches mit dem moralischen Bewußtseyn jedes Menschen übereinstimmte, daß Tugend und Glückseligkeit das höchste Gut und die Bestimmung des Menschen ausmachen. Nur konnten sich die Philosophen nicht darüber vereinigen, wie das Verhältniß zwischen beiden zu denken sey; ob Tugend der Glückseligkeit, oder diese der Tugend untergeordnet, ob Tugend die wirkende Ursache oder das Mittel zur Tugend sey. Da dieser wichtige Punct, selbst in denjenigen Systemen, welche der Wahrheit am nächsten kamen, nicht entschieden war, und nach den theoretischen Principien, die man bei dieser Untersuchung befolgte, nicht wohl aufs Reine gebracht werden konnte, so war es kein Wunder, wenn Philosophen, die in das Heiligthum nicht eingehen konnten, für das Primat der Sinnlichkeit entschieden, deren Foderungen so lebhaft und dringend sprachen. Auf der andern Seite aber war das moralische Bewußtseyn schon so weit entwickelt, die Urtheile der praktischen Vernunft kündigten sich durch dasselbe so laut und unwiderstehlich an, und sie waren durch die Forschungen mehrerer Philosophen zu sehr aufgehellet, als daß es ein Philosoph hätte wagen können, über die moralische Natur des Menschen ganz hinweg zu sehen. Es blieb also kein anderer Weg übrig, als ein gewisses Coordinationssystem zu versuchen, in welchem das Interesse der Vernunft und Sinnlichkeit mit einander ausgeglichen wurde. Widersprüche und Inconsequenzen sind bei allen diesen Systemen unvermeidlich, und können oft selbst mit aller Kunst nicht verdeckt werden. Dieses ist auch der Fall mit dem epikureischen Moralsystem.

Die Frage: worin besteht das höchste Gut, wovon auch Epikur ausgehet, beantwortet er ohne tief eindringende Untersuchung der menschlichen Natur, vorzüglich

ihrer

ihrer moralischen Seite. Er befragt nur den Menschen als sinnliches vernünftiges Wesen, insofern er außer der Vernunft mit allen thierischen Wesen die Sinnlichkeit gemein hat, und die Frage lautet nun so: wonach streben alle thierische Wesen? Die Erfahrung giebt die Antwort: nach Vergnügen und Entfernung des Schmerzes. Und darin besteht nun, nach dem Epikur, auch für den Menschen das höchste Gut, weil in dem Zustande des Vergnügens jedes beseelte Wesen befriediget ist, und nichts weiter begehret [20]).

Ungeachtet mehrere Philosophen sich für das Vergnügen als das höchste Gut erkläret hatten, so waren doch von andern, welche mehr die vernünftige Natur und die Würde des Menschen in Betrachtung zogen, wichtige Einwürfe dagegen gemacht worden, und überhaupt der moralische Sensualismus in so bösen Ruf gekommen, daß Epikur nicht wagen konnte, das Vergnügen schlechthin als Grund-

20) Diogen. Laert. X. §. 137. αποδειξει δε χρηται του τελος ειναι την ἡδονην, τῳ τα ζωα, ἁμα τῳ γεννηθηναι, τῃ μεν εναρεστεισθαι, τῳ δε πονῳ προσκρουειν φυσικως και χωρις λογου. αυτοπαθως ουν φευγομεν την αλγηδονα. Cicero de Finib. I. c. 9. 10. Ungeachtet Epikur nur allein auf das bloße Gefühl und den Naturtrieb sein ganzes System bauete, so sahen doch einige seiner Schüler ein, daß dieser Beweis für einen Satz, der von so vielen andern Philosophen angefochten wurde, nicht hinreichend sey. Man müsse es nicht als bloßes Factum betrachten, sondern Gründe der Vernunft zu Hülfe nehmen. Cicero, der dieses de Finib. I. c. 9. anführt, macht uns aber weder diese Epikureer, noch ihre Beweise namhaft, wenn sie sich nicht mit einer bloßen Vertheidigung gegen Einwürfe und Mißdeutungen begnügten, wie Torquatus beim Cicero.

Grundsatz der Moral aufzustellen, sondern dasjenige, das er dafür erkannte, erst näher bestimmen mußte. Denn er gab zu, daß es Arten des Vergnügens gebe, welche durch ihre Folgen nachtheilig sind, und daß diese aus dem letzten Zweck des Menschen ausgeschlossen werden müssen 21).

Es giebt nämlich zweierlei Arten des *Vergnügens*, die eine, *wenn das Gemüth angenehm afficirt wird*, die zweite, *wenn die Seele, ohne durch angenehme oder unangenehme Gefühle bewegt zu werden, in dem Zustande der Ruhe oder Zufriedenheit ist.* Das erste nennt Epikur ἡδονη εν κινησει, das zweite ἡδονη καταϛηματικη 22). Man könnte die eine Art das Vergnügen des *bewegten*, die zweite, des *ruhigen Gemüths* nennen.

Epikurus rechnet nun zwar beide Arten zur Glückseligkeit, doch so, daß er der zweiten einen Vorrang zugesteht 23). Der Zustand der Schmerzlosigkeit ist das letzte Ziel alles Bestrebens. Wenn eine Begierde auf den höchsten Grad gestiegen ist, daß sie Befriedigung dringend fodert, so entsteht in der Seele ein unangenehmes Gefühl; wird die Begierde gestillt, so entspringt das Vergnügen, und daraus ein Zustand der Ruhe, in welchem die Seele nichts mehr wünschet, also vollkommen beglückt ist 24).

Dieser

21) Diogen. Laert. X. §. 129.

22) Diogen. Laert. X. §. 136.

23) Diogen. Laert. X. §. 136. ἡ μεν γαρ αταραξια και απονια καταϛηματικαι εισιν ἡδοναι· ἡ δε χαρα και ευφροσυνη κατα κινησιν ενεργεια βλεπονται.

24) Diogen. Laert. X. §. 128. τουτου γαρ χαριν ἁπαντα πραττομεν, ὁπως μητε αλγωμεν, μητε ταρ-

Dieser Zustand ist auch das Höchste, welches kein Vergnügen übersteigen kann. Alle Veränderung in demselben betrifft nicht den Grad, sondern nur die Art und Weise des Vergnügens [25]. Auch ist die Schmerzlosigkeit, wie es scheint, dem Epikur gleichsam die Basis, die Hauptbedingung der Glückseligkeit, wie schon die Benennung, mit welcher er diese Art des Vergnügens bezeichnet, an den Tag leget.

Daher hatte auch Epikur eine andere Formel für das höchste Gut, nehmlich keinen Schmerz empfinden, welches ihm gleichbedeutend war, mit dem das höchste Vergnügen empfinden. Epikur deutete dadurch den vollkommenen Zustand der Seele und des Körpers an [26].

Z 5 Uebri-

ταρβωμεν. όταν δε άπαξ τουτο περι ἡμας γενηται, λυεται πας ὁ της ψυχης χειμων, ουκ εχοντος του ζωου βαδιζειν ὡς προς ενδεον τι, και ζητειν ἑτερον, ῳ το της ψυχης και του σωματος αγαθον συμπληρωθησεται. τοτε γαρ ἡδονης χρειαν εχομεν, όταν εκ του μη παρειναι την ἡδονην, αλγωμεν· όταν δε μη αλγωμεν, ουκετι της ἡδονης δεομεθα. και δια τουτο την ὁδονην αρχην και τελος λεγομεν ειναι του μακαριως ζην.

25) Diogen. Laert. X. §. 139. ὁρος του μεγεθους των ἡδονων, ἡ παντος του αλγουντος ὑπεξαιρεσις. §. 144. ουκ επαυξεται ἡ ἡδονη εν τῃ σαρκι, επειδαν ἁπαξ το κατ' ενδειαν αλγουν εξαιρεθῃ, αλλα μονον ποικιλλεται.

26) Diogen. Laert. X. §. 131. όταν ουν λεγωμεν ἡδονην τελος ὑπαρχειν, ου τας των ασωτων ἡδόνας και τας των εν απολαυσει κειμενας λεγομεν — αλλα το μητε αλγειν κατα σωμα μητε ταραττεσθαι κατα ψυχην συνειροντες. Cicero de Finib. I. c. 11.

Gel-

Uebrigens theilt Epikur das Vergnügen, so wie den Schmerz, in körperlichen und geistigen, und behauptet, daß Lust und Unlust des Geistes die überwiegendere sey, weil der Körper nur von dem gegenwärtigen Schmerz und Vergnügen, die Seele aber auch von dem vergangenen und künftigen afficirt werde [27]).

Da das Vergnügen entspringt, wenn eine Unlust gehoben wird, welche aus einem Bedürfniß entstanden ist, so theilt Epikur die Begehrungen in natürliche und nothwendige, natürliche und nicht nothwendige und endlich in solche, welche weder natürlich noch nothwendig sind, deren Gegenstand bloß in der Meinung besteht. Die ersten sind diejenigen, welche Schmerz erregen, wenn sie auf den höchsten Grad gestiegen sind, und deren Befriedigung eben dadurch, daß die Unlust weggenommen wird, Vergnügen erzeugt. Wird aber durch die Befriedigung eines Begehrens kein unangenehmes Gefühl weggeschaft, sondern nur eine neue Art von Lust an die Stelle der andern hervorgebracht, so ist es eine bloß natürliche, keine nothwendige Begierde [28]).

An sich ist kein Unterschied zwischen den verschiedenen angenehmen und unangenehmen Empfindungen. Jedes Vergnügen ist, wenn man bloß bei demselben stehen bleibt, ein Gegenstand des Begehrens, ein Gut, so wie jeder Schmerz ein Uebel ist. Nur das, was auf beide Zustände folgt und sie begleitet, macht einen Unterschied. Aus einem Vergnügen kann ein größeres Mißvergnügen, und aus einem Mißvergnügen ein größeres Vergnügen entspringen [29]).

Daher

, Gellius Noct. Attic. IX. c. 5. σαρκος ευςαθες κατασημα.

27) Diogen. Laert. X. §. 136.

28) Diogen. Laert. X. §. 149.

29) Diogen. Laert. X. §. 141. ουδεμια ἡδονη καθ'

Daher ist es nöthig, die Arten des Angenehmen und Unangenehmen zu wählen, beides gegen einander abzuwägen, um daraus die größte Summe des Angenehmen zu wählen, oder sich in den Zustand zu versetzen, wo es dem Körper und der Seele wohl ist. Hier tritt das Geschäft der Vernunft ein, hier ist der Entstehungsgrund der Tugenden 30).

Die Tugend hat keinen Werth an sich ohne Rücksicht auf ihre Folgen. Denn es ist die Eigenschaft eines vernünftigen Wesens, nichts ohne Zweck zu wollen; sondern sie ist nur darum begehrungswerth, weil sie zur Erlangung der Glückseligkeit eine nothwendige Bedingung ist. Dahin gehört vorzüglich Einsicht und Klugheit (φρονησις), welche die Natur der angenehmen und unangenehmen Empfindungen erforscht und bestimmt, was man zu wählen und zu meiden hat. Sie befreiet von aller Furcht, giebt wahre Beruhigung in Ansehung des Zufalls und des Schicksals, indem sie lehret, daß wir einiges dem Glück verdanken, daß hingegen auch vieles von uns selbst abhängt; sie überzeugt uns endlich, daß der Zweck der Natur durch leicht anzuschaffende Mittel erreichbar sey, daß alles Uebel entweder von kurzer Dauer,

καθ' ἑαυτην κακον. αλλα τα τινων ἡδονων ποιητικα πολλαπλασιους επιφερει τας οχλησεις των ἡδονων. 129.

30) Diogen. Laert. X. §. 129. ει τα ποιητικα των περι τους ασωτους ἡδονων ελυε τους φοβους της διανοιας, τους τε περι μετεωρων και θανατου και αλγηδονων· ετι τε το περας των επιθυμιων εδιδασκεν αν, και ουκ αν ποτε ειχομεν ὁ, τι μεμψαιμεθα αυτοις, πανταχοθεν εισπληρουμενοις των ἡδονων, ὡς ουδαμοθεν ουτε το αλγουν, ουτε τι λυπουμενον εχουσιν, ὁπερ εϛι το κακον.

Dauer, oder von geringem Grade sey. Aus dieser Lebensklugheit entspringen alle übrigen Tugenden. Die **Mäßigkeit** setzt uns in den Stand, nicht jede Begierden sogleich zu befriedigen, nicht jedem Vergnügen nachzujagen, und jeden Schmerz zu fliehen. Sie lehret, daß die nothwendigen Begehrungen leicht zu befriedigen sind, daß man vieles entbehren, und mit wenigem zufrieden seyn könne [31]).

Das **Recht der Natur** besteht in den **Verträgen**, welche des Nutzens wegen geschlossen werden, **daß keiner dem andern Schaden zufüge, aber auch nicht von andern Schaden erleide.** Ausser diesen Verträgen giebt es kein Recht der Natur noch Gerechtigkeit. Daher ist Recht und Unrecht nur bei denen Wesen und bei denen Nationen möglich, welche solche Verbindungen mit einander eingehen können [32]). — Das allgemeine Recht ist dasjenige, was allen und jeden für ihr Beisammenleben nützlich ist. Nach Verschiedenheit der Zeit- und Ortumstände aber ist es natürlich, daß nicht einem eben das recht ist, was dem andern recht ist. Ueberhaupt aber giebt es kein anderes Merkmal des Rechts, sowohl in Gesetzen als Verträgen, als der Nutzen für das gesellige Leben [33]). Hieraus

31) **Diogen. Laert.** X. §. 138. *δια δε την ἡδονην και τας αρετας δειν αἱρεισθαι, ου δι' αὑτας, ὡσπερ την ιατρικην δια τὴν ὑγιειαν.* §. 130. 132. 133.

32) **Diogen. Laert.** X. §. 150. *ουκ ην τι καθ' ἑαυτο δικαιοσυνη, αλλ' η εν ταις μετ' αλληλων συςροφαις, καθ' ὁπηλικους δη ποτε εδει τοπους συνθηκην τινα ποιεισθαι ὑπερ του μη βλαπτειν η βλαπτεσθαι. — το της φυσεως δικαιον εςι συμβολον του συμφεροντες, εις το μη βλαπτειν αλληλους μηδε βλαπτεσθαι.*

33) **Diogen. Laert.** X. §. 151. *κατα μεν το κοινον, πασι το δικαιον το αυτο· (συμφερον γαρ τι ην εν*

aus folgerte Epikur die Veränderlichkeit des Rechts, wenn ein Gesetz oder ein Vertrag wegen veränderter Umstände nicht mehr den beabsichtigten Nutzen schaffe, oder wenn es überhaupt der Erwartung nicht entspreche 34).

Der Grund zur Beobachtung des Rechts, keinen Menschen zu beleidigen, ist der Nutzen. Nach diesem Grundsatze würde aber kein Unterschied zwischen Recht und Unrecht seyn, sobald der Vortheil sich für das eine oder das andere erklärte. Wirklich behauptete Epikur, daß **Unrecht an sich kein Uebel sey**, sondern es nur durch die Besorgniß werde, es möchte den gesetzten Richtern nicht verborgen bleiben. Denn es könne Niemand sich die Gewißheit verschaffen, daß eine That, welche gegen Verträge laufe, wenn sie auch lange Zeit verborgen geblieben, nicht endlich einmal noch vor dem Tode entdeckt werde 35). Darum ist der Gerechte unter allen Menschen am meisten von aller Unruhe und Besorgniß befreiet 36).

Tugend ist also in dem Epikureischen System nichts anders, als **Mittel zur Glückseligkeit**, und er stellte daher den Grundsatz auf: **Ohne Klugheit, Sittlichkeit und Gerechtigkeit kann man nicht glückselig leben**, und wer klug, sittlich und gerecht ist, ist auch nothwendig glückselig. Tugend und Glück-

εν τη προς αλληλους κοινωνια) κατα δε το ιδιον χωρας και ὁσων δηποτε αιτιων ου πασι συνεπεται το αυτο δικαιον ειναι.

34) Diogen. Laert. X. §. 152, 153.

35) Diogen. Laert. X. §. 151. ἡ αδικια ου καθ' ἑαυτην κακον, αλλ' εν τῳ κατα την ὑποψιαν φοβῳ, ει μη λησει ὑπερ των τοιουτων εφεστηκοτας κολαστας.

36) Diogen. Laert. X. §. 144. ὁ δικαιος αταρακτοτατος· ὁ δ' αδικος, πλειστης ταραχης γεμων.

Glückseligkeit sind unzertrennlich mit einander verbunden [37]).

Doch auch die Tugend ist noch nicht hinlänglich, die Glückseligkeit zu begründen und zu sichern. Es ist daher noch eine andere Ruhe des Gemüths erfoderlich, welche die Folge von gewissen Ueberzeugungen ist. Wenn nehmlich ein Mensch in steter Furcht schwebet, wegen der unendlichen Macht der Gottheit; wenn er befürchten muß, den Unwillen desselben sich zuzuziehen; wenn er den Glauben an andere höhere Wesen hat, welche in den Weltlauf einwirken; wenn er die Fortdauer seiner Seele glaubt, und daher über den Zustand derselben nach seinem Tode unruhig ist: so kann er sich keinen ruhigen Genuß der Glückseligkeit versprechen. Dagegen kann nur eine richtige Kenntniß der Natur Hülfe gewähren, und um deswillen ist allein das Studium der Naturkunde nothwendig [38]).

Dieses

37) Diogen. Laert. X. §. 140. ουκ εϛιν ἡδεως ζῆν, ανευ του Φρονιμως και καλως και δικαιως· ουδε Φρονιμως και καλως και δικαιως ανευ του ἡδεως· §. 138 και αχωριϛον της ἡδονης την αρετην μονὴν, τα δ' αλλα χωριζεσθαι. Cicero de Finib. I, c. 18.

38) Diogen. Laert. X. §. 142. ει μηδεν ἡμας αἱ περι των μετεωρων ὑποψιαι ἠνωχλουν, και αἱ περι θανατου, μηποτε προς ἡμας, — ουκ αν προςεδεομεθα Φυσιολογιας. ουκ ἠν τον Φοβουμενον ὑπερ των κυριωτατων λυειν, μη κατειδοτα τις ἡ του συμπαντος Φυσις, αλλ' ὑποπτευομενον τι των κατα τους μυθους. ὡϛε ουκ ἠν ἀνευ Φυσιολογιας ακεραιας τας ἡδονας απολαμβανειν.

Dieses Glückseligkeitssystem des Epikurus unterscheidet sich von dem Cyrenaischen nur in zwei Puncten. Erstens. Epikur setzt die Glückseligkeit mehr in dem angenehmen Zustand des Gemüths, welcher aus der Abwesenheit alles unangenehmen Empfindungen und aus der Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse entsteht, die Cyrenaiker hingegen mehr in den einzelnen angenehmen Gefühlen und Bewegungen des Gemüths [39]. (Man vergleiche 2 Band S. 113, 114.) Zwar kommen auch Behauptungen vor, welche dem Cyrenaischen System völlig entsprechen, z. B. er wisse nicht, was man gut nennen solle, wenn man das Vergnügen des Gaumens, des Geschlechtstriebes, des Gehörs und der schönen Gestalten wegnehme [40]. Cicero führt diesen Gedanken aus Epikurs Abhandlung vom letzten Zwecke, Diogenes aber als eine dem Epikur angedichtete Verläumdung an. Indessen beklagt sich schon Epikur in dem Briefe an Menöceus, daß ihm einige, aus Mißverstand oder Unwissenheit, die Behauptung beigelegt hätten, als setze er den Zweck des Menschen in die Befriedigung aller Lüste [41], und

39) Diogen. Laert. X, §. 136. διαφερεται δε προς τους Κυρηναϊκους περι της ἡδονης, οἱ μεν γαρ την καταςηματικην ουκ εγκρινουσι, μονην δε την εν κινησει· ὁ δε αμφοτεραν.

40) Diogen. Laert. X. §. 6. εν τε τῳ περι τελους γραφειν οὑτως· ου γαρ εγωγε εχω τι νοησω τ' αγαθον, αφαιρων μεν τας δια χυλων ἡδονας, αφαιρων δε και τας δι' αφροδισιων, και τας δι' ακροαματων, και τας δια μορφης. Cicero Tuscul. Quaestion. III. c. 18. Athenaeus XII, 12.

41) Diogen. Laert. X. §. 131. ὁταν ουν λεγωμεν ἡδονην τελος ὑπαρχειν, ου τας των ασωτων ἡδονας και τας των εν απολαυσει κειμενας λεγομεν, ὡς τινες

und daraus muß man schließen, daß es doch Stellen in seinen Schriften müsse gegeben haben, welche jene falsche Auslegung veranlassen konnten. Cicero erwähnt auch mit keiner Sylbe des Umstandes, daß die angeführte Schrift unächt, oder von andern dafür gehalten worden sey; vielmehr nennt er sie die Hauptschrift für das Moralsystem des Epikurs. Wenn nun diese Behauptung wirklich vom Epikur herrührt, wie es wenigstens höchst wahrscheinlich ist, (denn die Zweifel des Diogenes entspringen offenbar aus dem allzudeutlichen Bestreben, diesen Mann nur von einer schönen Seite darzustellen) so lassen sich nur zwei Wege denken, diesen Ausspruch mit den übrigen zu vereinigen. Entweder hat Epikur die letzte Behauptung in einer frühern Schrift aufgestellt, und erst, nachdem sie vielfältig angegriffen worden, sie durch eine andere Erklärung vom höchsten Gute zurückgenommen. Oder sollte diese Hypothese nicht annehmlich scheinen, so bleibt noch der Versuch übrig, ob beide Behauptungen nicht schon an sich bestehen können. Und dies scheint wirklich der Fall zu seyn. Das höchste Gut besteht nach dem Epikur nehmlich in dem behaglichen Zustande der Seele und des Gemüths, dieser Zustand entsteht durch die Befriedigung der natürlichen Begierden, insofern durch diese ein unangenehmer Zustand aufgehoben, und dadurch die Seele in den Zustand des Wohlseyns versetzt wird. Daher behauptete Epikur auch mit seinen Schülern, alles geistige Vergnügen, alle geistige Unlust entspringe aus der Lust und Unlust des Körpers [42]). Die zweite Behauptung drückt also die angenehmen

νες αγνοουντες και ουχ ὁμολογουντες, η κακως εκδεχομενοι, νομιζουσιν, αλλα το μητε αλγειν κατα σωμα, μητε ταραττεσθαι κατα ψυχην συνειροντες.

42) Cicero de Finib. I, c. 17. Animi autem voluptates et dolores nasci fatemur e corporis voluptatibus

nehmen Afficirungen aus, welche als Mittel zu dem obersten Gute betrachtet werden müssen.

Der Unterschied des Epikureischen Systems von dem Cyrenaischen kommt also darauf zurück, daß Epikur die einzelnen angenehmen Empfindungen nicht als Zweck, sondern als Mittel zur Glückseligkeit betrachtet, die Cyrenaiker hingegen, die angenehmen Empfindungen als den letzten Zweck des Menschen, und nur um dieser willen die Glückseligkeit, als die Summe derselben, für begehrungswerth halten; eine Abweichung, welche in der Anwendung nicht ohne Folgen ist.

Zweitens. Ein anderer Unterscheidungspunct betrifft den Werth des körperlichen und geistigen Vergnügens und Schmerzens. Epikur setzt das Geistige, der Dauer und Extension wegen, über das Körperliche, die Cyrenaiker aber nahmen das umgekehrte Verhältniß an 43). Dieser Unterschied sinkt aber bis

tatibus et doloribus — quanquam autem et laetitiam nobis voluptas animi et molestiam dolor afferat: eorum tamen utrumque et ortum esse e corpore et ad corpus referri, nec ob eam causam non multo maiores esse et voluptates et dolores animi quam corporis. — Deinde paulo infra: Saepe quaesivi, inquit, ex iis, qui appellantur sapientes, quid haberent, quod in bonis relinquerent, si illa detraxissent, nisi si vellent voces inanes fundere: nihil ab his potui cognoscere, qui si virtutes ebullire volent et sapientias, nihil aliud dicent, nisi eam viam, qua efficiantur eae voluptates, quas supra dixi.

43) Diog. Laert. X. §. 137. ετι προς τους Κυρηναϊκους διαφερεται· οἱ μεν γαρ, χειρους τας σωματι-

 κας

bis zur Unbedeutendheit herab, wenn man erwägt, daß der Grund der geistigen Lust und Unlust, nach dem Epikur, in dem Körper liegt.

Uebrigens folgt daraus eben so wenig, daß Epikur die Wollust in aller Ungebundenheit und Zügellosigkeit in Schutz genommen habe, als daß er moralische Glückseligkeit, etwa Zufriedenheit in Beziehung auf sittliche Gesinnung, unter seiner Gemüthsruhe verstanden habe. Das letzte wird sich in dem zweiten Theile seiner Philosophie ausweisen. Das erste ist zwar die Auslegung mehrerer seiner Schüler, und die Hauptsätze dieses Systems sind zu wenig bewiesen, als daß es nicht anders gedeutet werden könnte, zumal in einer Sache, worin nicht die Vernunft sondern die Neigung die erste Stimme hat; allein Epikur war weit entfernt ein zügelloses Leben zu billigen, er wollte nur, daß die Menschen als vernünftige Wesen glückselig leben sollten, und gab dazu Vorschriften, denen selbst Cicero und Seneca nicht ihren Beifall versagen konnten 44). Darum ist aber sein System um nichts haltbarer, man mag es von der psychologischen oder moralischen Seite betrachten.

Wenn auch in psychologischer Rücksicht die Voraussetzung, worauf sich alles stützt, daß es keinen Mittelzustand zwischen Lust und Unlust giebt, daß daher das Aufhören des Schmerzens ein Uebergang in den Zustand der Lust sey, ob sie gleich nicht bewiesen ist, vertheidiget werden könnte, so ist doch die Behauptung, daß der Zustand, wo man keinen Schmerz empfindet, ein Zustand der

κας αλγηδονας λεγουσι των ψυχικων — ὁ δε τας ψυχικας. Dasselbe muß auch von dem Vergnügen gelten. Cicero de Finib. I. c. 17.

44) Cicero Tuscul. Quaestion. III. c. 20. Seneca de vita beata c. 13.

der höchsten Lust sey, ganz falsch. Keine Lust empfinden, ist noch nicht dem Zustande der wirklichen Lust gleich zu setzen, und keinen Schmerz empfinden, mag in Vergleichung mit wirklicher Unlust ein wünschenswerther Zustand seyn, wirkliche Lust ist es nicht, geschweige denn der höchste Grad derselben 45). Wahrscheinlich wollte Epikur dem Cyrenaischen System das Anstößige nehmen, welches so viele Männer von gesunden Grundsätzen empörte. Allein es ist ihm bloß gelungen die äußere Gestalt desselben etwas zu verbessern, ohne ihm mehr moralischen Gehalt zu geben. Die Gebrechen des Epikureischen Systems in moralischer Rücksicht sind zu einleuchtend, als daß sie einer besondern Anführung bedürften. Nur das ist an ihm, als System betrachtet, zu loben, daß Epikur in ihm größtentheils Consequenz beobachtet, daß er manches offener gestehet, was andere würden zu verbergen gesucht haben.

Durchgängige Consequenz vermißt man indessen doch. Ungeachtet das System Vorschriften enthält, die nur auf einen angenehmen Lebensgenuß berechnet sind, denen nichts als Selbstliebe zum Grunde liegt, so kommen doch auch, wiewohl selten, Gedanken vor, welche einen edlern Ursprung verrathen, und mit dem Geiste seines Systems in Widerspruch stehen, z. B. es ist besser, mit Vernunft unglückselig, als ohne Vernunft glückselig zu seyn; der Weise ist auch unter der Folter glückselig 46). Aber nur Consequenz war es, welche machen konnte, daß Epikur den Widerspruch seiner Grundsätze mit dem moralischen Bewußtseyn nicht wahrnehmen konnte. Ueberzeugt, daß alle Erkenntniß empirisch ist, und daß der Mensch alle Data zu derselben aus den Eindrücken der Sinne empfängt, mußte

45) Cicero de Finib. II. c. 6. 7.

46) Diogen. Laert. X. §. 135. Cicero Tuscul. Quaest. II. c. 7.

er auch alle moralische Begriffe und Grundsätze aus derselben Quelle ableiten. Er nahm daher den Menschen, wie er in der Erfahrung erscheint, als sinnliches vernünftiges Wesen, dessen Neigung auf Glückseligkeit gerichtet ist, und von keiner andern Richtschnur weiß, als die vollkommenste Befriedigung dieses Naturgesetzes. Die Bedingungen derselben sind die größtmöglichste Summe von angenehmen Empfindungen, der höchste Grad derselben, verbunden mit der größten Dauer. Ein Zustand, welcher alles dieses vereiniget, ist Seligkeit, das Loos der göttlichen Natur. Dem Menschen ist eine niedere Stufe derselben beschieden, die ihn aber dennoch vollkommen beglückt. Das vorzüglichste Moment, worauf Epikur siehet, ist die Dauer, die Entfernung aller unterbrechenden unangenehmen Empfindungen, und die Verlängerung der angenehmen Gefühle. Darum ist seine praktische Philosophie mehr auf den bleibenden Zustand, als auf die einzelnen Gefühle selbst berechnet 47).

Die Glückseligkeit, welche Epikur als das letzte Ziel des Menschen betrachtet, ist daher kein Werk des bloßen Glücks, bei welchem sich der Mensch leidend verhält; er muß sich seine Glückseligkeit selbst hervor bringen, durch den Gebrauch seiner Vernunft. Ein Mensch, der seine Glückseligkeit sich selbst verdankt, ist eben darum auch weniger von dem Schicksal abhängig 48). Darin bestehet, nach Epikur, die **Freiheit des Menschen**, in der **Unabhängigkeit von dem Einfluß zwingender Naturkräfte**. Um sie zu begründen und begreiflich

47) Diog. Laert. X. §. 121.

48) Diogen. Laert. X. §. 144. βραχεια σοφῳ τυχη παρεμπιπτει· τα δε μεγιϛα και κυριωτατα ὁ λογισμος διῳκηκε, και κατα τον συνεχη χρονον του βιου διοικει και διοικησει.

lich zu machen, nahm er eine Unbegreiflichkeit an, daß alle Atomen von dem Gesetz ihrer Bewegung, der Schwerkraft, nur etwas weniges abweichen, ohne daß diese Abweichung einem andern Gesetz unterworfen sey. Sein Versuch, Freiheit zu beweisen, ist ein Beweis mehr, daß nur die Verkennung der Sphäre des Verstandes diese Speculationen erzeugen konnte. Die Freiheit auf solche Gründe stützen, ist so gut, als keinen Begriff von der Freiheit selbst haben.

Es ist endlich noch ein auffallender Beweis von der innern Inconsistenz dieses Moralsystems, daß Epikur, ungeachtet er die Glückseligkeit als das höchste Gut und als das einzige Ziel alles Strebens des Menschen betrachtete, dennoch die Glückseligkeit wieder so herabsetzt, daß es in den Augen jedes Vernünftigen nicht der Mühe werth scheinen müßte, sich um den Besitz derselben zu bemühen. Wenn er zeigen will, daß die Welteinrichtung nicht von einer Intelligenz sondern von dem Zufalle herrühre, so schildert er den Menschen als ein so elendes, schwächliches und zerbrechliches Wesen, das bei seiner Geburt durch Weinen sein künftiges Elend bejammere, und stets im Kampfe mit der stiefmütterlichen Natur kaum seine kümmerliche Existenz erringen könne; als ein Wesen, dem nur aus Thorheit Lust nach Verlängerung des Lebens anwandeln könne, weil dieses ein ewiges Einerlei darbiete 49).

Physiologie.

Es ist für den sinnlichen Menschen, der nichts Höheres kennt, als Genuß, nichts lästiger, als die Stimme

49) Lucret. V. v. 200—235. III. v. 855—984.

des Gewissens, welche sich oft mitten in dem berauschenden Vergnügen vernehmen läßt, und ihn an seine Unterwürfigkeit an einen obersten Richter und Vergelter erinnert. Diese Störungen werden desto beängstigender, wenn sich diese Furcht nicht allein aus den Regungen des Gewissens, sondern auch aus Aberglauben und Mangel an aufgeklärten Begriffen herschreibt.

Nicht anders dachte Epikur. Er betrachtete den Glauben an eine weltregierende Gottheit und an ein künftiges Leben als Hindernisse der Glückseligkeit, und seine Naturlehre ist darauf berechnet, diesen Stein des Anstoßes aus dem Wege zu räumen, den Menschen von dem lästigen Gedanken an Gott und Fortdauer zu befreien, indem er zu beweisen sucht, daß die Welt durch zufällige Verbindung der Atomen entstanden, daß die Götter als selige Wesen um keine Weltregierung sich bekümmern, und die Seele des Menschen materiell und mit dem Körper zerstörbar sey 50).

Die Grundlage der Naturlehre ist von Democritus entlehnt, nur weiter ausgeführt, und mit einigen Sätzen vermehrt, welche das Bedürfniß, andere Behauptungen zu gründen, nothwendig machte. Wenn man diese Sätze, welche nicht in dem Systeme liegen, sondern zu demselben hinzugefügt worden sind, wegrechnet, so kann man ihm einen gewissen Zusammenhang, so wie dem ganzen Lehrgebäude in Beziehung auf das Verhältniß des Theoretischen und Praktischen, Consequenz nicht absprechen. Auf die Frage: mit welchem Fug und Recht das Theoretische dem Praktischen untergeordnet, das erste dem letzten angepaßt worden, oder mit andern Worten, wie es sich rechtfertigen lasse, daß die Natur der erkennbaren Natur sich nach dem Bedürfnisse des nach Glückseligkeit strebenden Men-

50) Diogen. Laert. X. §. 81. 82. 142. 143. Plutarchus non posse suaviter vivi secundum Epicurum p. 1100 seq.

Menschen richten müsse, findet sich in dem Systeme selbst kein befriedigender Grund. Zwar ist das Bestreben der Vernunft nach Einheit der Erkenntniß nicht zu verkennen; aber eben so einleuchtend ist es, daß sie hier nach individuellen Ansichten und Zwecken, nicht nach ihren unwandelbaren Gesetzen verfährt, indem mehrere unhaltbare Hypothesen vorausgesetzt werden, und auf diese der Versuch, Harmonie in das Ganze der Erkenntniß zu bringen, sich gründet. Diese Hypothesen sind: Glückseligkeit ist das einzige Ziel des Bestrebens der Menschen; der Glaube an die Vorsehung und Unsterblichkeit der Welt ist mit dem ungestörten Genuß der Glückseligkeit unverträglich; also giebt es zwar höhere Wesen, aber ohne allen Einfluß auf die Weltregierung; und die Seelen dauern nur so lange, als sie mit dem Körper verbunden sind. Auf jeden Fall verfahren diejenigen Dogmatiker consequenter, welche die Moral, insofern sie darunter die Wissenschaft von den materialen Gesetzen des menschlichen Handelns verstehen, von der Naturkenntniß, nicht umgekehrt, diese von jener abhängig machen.

Die Naturlehre des Epikur ist von sehr großem Umfange; aber der größte Theil derselben gehört in die Geschichte der Physik, hieher nur die allgemeine Naturlehre, Psychologie und Theologie.

Epikur gehet von dem Grundsatz aus: Aus Nichts wird Nichts. Denn sonst müßte alles aus allem werden, ohne bestimmten Zeugungsstoff. Eben so wenig kann aber auch etwas, das ist, zernichtet werden, weil sonst zuletzt alles zernichtet würde [51]).

Das Universum ist ein Körper. Die Sinne lehren, daß es Körper giebt. Wie aber daraus der zu beweisende Satz folget, leuchtet nur dann erst ein, wenn man

51) Diogen. Laert. X. §. 38, 39. Lucretius I, v. 160—265.

man den Grundsatz seiner Canonik zu Hülfe nimmt, daß die Sinne die einzige Quelle aller Erkenntniß sind [52]).

Daß Körper da sind und sich bewegen, ist eine Wahrheit, wovon uns die Sinne überzeugen. Es muß also auch Etwas da seyn, worin sie sind und sich bewegen, dies ist das Leere, der Raum, ein Etwas, das sich nicht berühren, nicht empfinden läßt [53]). Außer dem Leeren, und dem das Leere erfüllenden, läßt sich nichts Reales weiter denken, sondern alles übrige ist ein Attribut oder Accidenz von einem von beiden [54]).

Die Körper sind theils zusammengesetzte, theils einfache, Atomen, aus welchen die zusammengesetzten bestehen. Die Atomen sind unveränderlich, weil sonst alles sich zuletzt in Nichts auflösen würde, beharrlich, ausgedehnt, ohne Zwischenräume und daher unzertheilbar [55]). Es kommt ihnen keine Eigen-

52) Diogen. Laert. X. §. 39. το παν εϛι σωμα· τα μεν γαρ σωματα ὡς εϛιν, και αυτη ἡ αισθησις επι παντων μαρτυρει.

53) Diogen. Laert. X. §. 40. ει μη ην ὁ κενον, και χωραν και ανκφη φυσιν ονομαζομεν, ουκ αν ειχε τα σωματα, ὁπου ην, ουδε δι' οὑ εκινειτο, καθαπερ φαινεται κινουμενα.

54) Diog. Laert. X. §. 40. παρα δε ταυτα ουδεν ουτε επινοηθηναι δυναται, ουτε περιληπτως, ουτε αναλογως τοις περιληπτοις, ὡς καθ' ὁλας φυσεις λαμβανομενα, και μη ὡς τα τουτων συμπτωματα η συμβεβηκοτα λεγομενα. Lucret. I. v. 430—483 Nam quaecunque cluent, aut his conjuncta duabus, Rebus ea invenies, aut horum eventa videbis.

55) Diog. Laert. X. §. 41. των σωματων τα μεν εϛι συγκρισεις, τα δ' εξ ὡν αἱ συγκρισεις πεποιηνται. ταυτα

genschaft zu, außer Gestalt, Größe, Schwere und Bewegung, und diese Eigenschaften besitzen sie in unbestimmbar vielen Modificationen, ungeachtet keine derselben in einem solchen Grade, daß sie durch die Sinne wahrgenommen werden könnte. Noch nie hat Jemand einen Atom angeschauet. Darum ist aber die Wirklichkeit der Atomen eben so wenig zweifelhaft, als die Wirklichkeit des Windes, welcher auch nicht gesehen wird 56).

Die Atomen sind der Zahl nach unendlich, ihrer Gestalt nach von unbestimmbarer Verschiedenheit, damit alle die unendlich mannichfaltigen zusammengesetzten Körper daraus entstehen können 57).

Das Universum ist unendlich, sowohl in Ansehung der Zahl der Körper, als in Ansehung des Leeren. Wäre das letzte begrenzt, so würden die Körper keinen

 Raum

ταυτα δ' εςιν ατομα και αμεταβλητα, ειπερ μη μελλει παντα εις το μη ον φθαρησεσθαι, αλλ' ισχυοντα ὑπομενειν εν ταις διαλυσεσι των συγκρισεων, πληρη την φυσιν οντα, και ουκ εχοντα ὁπη η ὁπως διαλυθησεται. Lucret. I. v. 483-635.

56) Diog. Laert. X. §. 44. 55. μηδε ποιοτητα τινα περι τας ατομους ειναι, πλην σχηματος και μεγεθους και βαρους — παν δε μεγεθος μη ειναι περι αυτας· ουδεποτε γουν ατομος ωφθη αισθησει. §. 42, 43. Lucret. L. II.

57) Diogen. Laert. X. §. 42. τα ατομα των σωματων και μεςα, εξ ὡν και αἱ συγκρισεις γινονται, και εις ἁ διαλυονται, απεριληπτα εςι ταις διαφοραις των σχηματων· ου γαρ δυνατον γενεσθαι τας τοσαυτας διαφορας των σχηματων εκ των ατομων περιειλημμενων. και καθ' ἑκαςην δε σχηματισιν ἁπλως απειροι εισιν ατομοι, ταις δε διαφοραις ουχ ἁπλως απειροι, αλλα μονον απεριληπτοι.

Raum zu ihrer Subsistenz haben; im entgegen gesetzten Falle, wenn der leere Raum begrenzt, und die Körper unendlich wären, so würden sie an keiner Stelle einen Ruhepunkt haben, sondern in dem Raume hin und her zerstreuet werden. Das Universum hat also keine Grenze, und ist daher unendlich [58]. Das Universum ist unveränderlich. Denn die Quantität der Materie bleibt unveränderlich dieselbe, es kommt nichts hinzu und nichts davon. So wie das Ganze daher gewesen ist, so ist es jetzt und wird in Zukunft seyn [59]. Ungeachtet aber das Ganze unveränderlich ist, so streitet doch damit nicht, daß die Theile veränderlich seyn können. Vielmehr behauptet Epikur, daß das Universum aus unendlichen Welten bestehet, welche entstehen, verändert werden, und wieder vergehen [60].

Aus diesen Sätzen sucht nun Epikur sowohl die Bildung einzelner Theile des Universums, z. B. unserer Erde, theils

58) Diogen. Laert. X. §. 42. ειτε γαρ ην το κενον απειρον, τα δε σωματα ὡρισμενα, ουδαμου αν εμενε τα σωματα, αλλ' εφερετο κατα το απειρον κενον διεσπαρμενα, ουχ εχοντα τα ὑπερειδοντα και ϛελλοντα κατα τας αντικοπας· ειτε το κενον ην ὡρισμενον, τα δε σωματα απειρα, ουκ αν ειχε τα απειρα σωματα, ὁπου αν εϛη. §. 41.

59) Diogen. Laert. X. §. 39. και μην και το παν και τοιουτον ην οἱον νυν εϛι και αει τοιουτον εϛαι. ουδεν γαρ εϛιν εις ὁ μεταβαλλει. παρα γαρ το παν ουδεν εϛιν εις ὁ αν εισελθον αυτο την μεταβολην ποιησατο.

60) Diogen. Laert. X. §. 45. αλλα μην και κοσμοι απειροι εισιν, ειθ' ὁμοιοι τουτῳ, ειτ' ανομοιοι §. 74. δηλον ουν ὡς και φθαρτους φησι τους κοσμους, μεταβαλλοντων των μερων. §. 89.

theils die Entstehung der Naturerscheinungen zu erklären. Sein Hauptzweck ist dabei die Bestreitung der Metaphysik derjenigen Philosophen, welche zur vollständigen Erklärung der Welt, vorzüglich ihrer zweckmäßigen Einrichtung, die Causalität einer Intelligenz zu Hülfe nehmen. Die Bildung des Universums und seiner Theile, sagte er, kann kein Werk einer vollständigen Ursache, oder einer Gottheit seyn, denn sowohl die Natur dieser Wesen, als die Beschaffenheit der Welt streitet dagegen.

Wenn wir uns die Götter als selige, vollkommene Wesen denken müssen, so muß auch alle Vorstellung von Arbeit, Mühe und Sorge von ihnen entfernt bleiben. Sie können schon darum nicht die Welt gebildet haben. Dann läßt sich keine Ursache denken, welche sie hätte dazu bewegen können. Wollten sie etwa die Welt um der Lebendigen willen bilden? Das Leben zu verlieren, wenn es noch Lust gewährt, ist ein Unglück; aber für den, der noch nicht ist, ist es gleichgültig, ob er ins Leben gerufen wird, oder nicht. Oder was kann den Unsterblichen die Gunst der Sterblichen nützen, um für diese etwas zu thun? Und was konnte sie nach ihrer langen Ruhe treiben, ein neues Werk zu beginnen? Etwa Ueberdruß und Ekel an ihrem seligen Zustande? Zudem ist die Bildung und Regierung der Welt, wegen ihres unendlichen Umfanges, eine Unmöglichkeit [61]).

Die Welt zeigt in ihrer Einrichtung so viel Mängel und Fehler, daß sie gar nicht für das Werk einer vernünftigen Ursache gehalten werden kann. Welchen beträchtlichen Theil von der bewohnbaren Oberfläche der Erde nehmen die Berge, Wälder, Hügel, Sümpfe und Meere weg. Ein Theil ist unbewohnbar wegen der Kälte, ein anderer

61) Diogen. Laert. X. §. 139. 76, 77. Lucret. V. v. 157—181.

anderer wegen der Hitze. Den Ueberrest würden Disteln und Dornen bedecken, wenn menschlicher Fleiß nicht unaufhörlich dagegen kämpfte. Und ist es ihm auch endlich gelungen, die Saat auf dem Acker grünen zu sehen, so zerstört Hitze und Frost, Stürme und Regengüsse die Hoffnung des fleißigen Landmanns wieder. Die wilden Thiere, die auf dem Lande und im Meere sich aufhalten, befeinden das menschliche Geschlecht; Jahreszeiten bringen Seuchen; zu früh rafft der Tod den Menschen weg. Und wie stiefmütterlich bezeugt sich die Natur gegen den Menschen. Nackt stößt sie ihn von sich, in dem hülflosesten Zustande; mit Weinen hebt er die ersten Augenblicke seines Lebens an, in dem er so viel Ungemach auszustehen hat. Wie viel freigebiger hat sie die Thiere bedacht? [62])

Dieses letzte Räsonnement, ungeachtet es weit gründlicher seyn könnte, enthält dennoch den Keim von wichtigen Zweifeln, welche keiner dogmatischen Philosophie ganz zu heben gelingen wird, so sehr auch die Stoiker allen Scharfsinn aufboten, die Gottheit wegen des Bösen in der Welt zu rechtfertigen. Wenn man das erste unpartheiisch rechtfertigen will, so muß man gestehen, daß hier auf beiden Seiten anthropomorphistische Vorstellungen zum Grunde liegen. Der Platoniker, indem er den Antheil einer Intelligenz an der Bildung der Welt behauptete, drückte sich zu menschlich aus, wenn er diese Idee bis zum Begreifen entwickeln wollte; aber Epikur legte nicht minder einen zu kleinen menschlichen Begriff von der Gottheit zum Grunde, um jene Idee lächerlich zu machen. Beide verkannten die Grenzen des Verstandes und der Vernunft. Im Grunde haben beide Recht und Unrecht. Die Platoniker und Stoiker konnten die Realität der Idee von einer die Welt bildenden und regierenden Gottheit nicht beweisen, die Epikuräer sie wohl lächerlich machen, aber nicht widerlegen.

Da

62) Lucret. V. v. 200—235. II. v. 180. 181.

Da also Epikur die Erklärung des Ursprungs der Welt durch die Causalität einer Intelligenz verwarf, die Ewigkeit derselben hingegen auch nicht annehmlich fand, wegen der so vielfältig aufdringenden Erfahrungen von Wandelbarkeit und Zufälligkeit aller Dinge 63), so kehrte er auf den Standpunct der ältern Philosophen zurück, den die folgenden als unzureichend verlassen hatten; er suchte nehmlich die Entstehung der Welt aus bloßen Naturursachen nach den Grundsätzen seiner Atomenlehre zu erklären, ohne zu fühlen, daß dieser Versuch in anderer Hinsicht eben so unzureichend und abentheuerlich sey, als der seiner Gegner. Er scheint nehmlich sich damit begnügt zu haben, aus seiner Theorie zu zeigen, wie aus einzelnen Atomen Körper von verschiedener Art entstehen, und wie sie wieder aufgelöset werden, als wenn es in der Welt keine andern als mechanische Kräfte gäbe, oder sich aus diesen alle Erscheinungen erklären liessen. Und wenn man auch diese höhern Foderungen fahren läßt, so ist der Versuch doch an sich schon mislungen, weil er auf Hypothesen sich gründet, und neue Fragen aufregt, die nie beantwortlich sind.

Der leere Raum, die Atomen, und die Gestalt, Schwere und Bewegung derselben, das sind die Principien, aus welchen Epikur Welten entstehen läßt. Aus den letzten Eigenschaften erklärt er die Bildung der Körper, aus der mannichfaltigen Gestalt aber ihre Verschiedenheiten.

Die Atomen bewegten sich von Ewigkeit in dem leeren Raume. Bewegung ist eine Folge der Dichtheit. Alle Atomen bewegen sich daher in senkrechter Richtung und in gleicher Geschwindigkeit, sowohl die schweren als die leichten 64). Denn leicht und schwer, von

63) Lucret. V. v. 236—417.

64) Diog. Laert. X, §. 43. κινουνται τε συνεχως αἱ ατομοι.

von den Atomen gebraucht, drückt nur einen Gradunterschied der Dichtheit aus. Ungeachtet nun neuere Versuche von dem Falle der Körper im luftleeren Raume mit dieser Behauptung des Epikurs übereinstimmen, so läßt sie sich doch nicht mit der Ableitung der Bewegung aus der Schwere vereinigen, und die Gradverschiedenheit in der Schwere müßte nothwendig auch eine Verschiedenheit in der Geschwindigkeit zur Folge haben. Epikur leitet aber diese Gleichheit der Geschwindigkeit von dem Mangel alles Widerstandes in dem leeren Raume her.

Dieses ist die ursprüngliche Bewegung der Atomen. Wenn indessen alle Atomen in senkrechter Richtung sich bewegten, so würde keine Verbindung derselben zu einem Aggregate möglich seyn. Es ist daher nothwendig, daß die Atomen zufällig (in keiner bestimmten Zeit, an keinem bestimmten Orte) etwas weniges von der senkrechten Linie abweichen. Eine Ursache von dieser Abweichung hat Epikur nicht weiter angegeben; nur allein das Bedürfniß, die Entstehung der Aggregate zu erklären, und den Zwang der Nothwendigkeit aus der ganzen Natur zu entfernen, Zufälligkeit der Naturbegebenheiten einzuführen, und die Freiheit des Menschen zu retten, bestimmten ihn zu dieser Behauptung. Allein außer dem, daß es nicht philosophisch ist, etwas willkührlich anzunehmen, um ein Factum zu erklären, so ist auch noch überdies die Hypothese sehr schlecht gewählt. Denn wenn alle Atomen von der senkrechten Linie abweichen, so wird eben das erfolgen, als wenn sie alle senkrecht fallen. Und was hat diese Abweichung für Beziehung auf die Freiheit des menschlichen Willens? Blinde Zufälligkeit in der Natur ist eben so

ατομοι. Φησι δε ενδοτερω, και ισοταχως αυτας κινεισθαι, του κενου την ἰξιν ὁμοιαν παρεχομενου και τη κουφοτατη και τη βαρυτατη εις τον αιωνα. §. 61. Lucret. II. v. 79—166, 235—242.

so viel, als Aufhebung aller Natur. Das Ungereimteste ist endlich das, daß diese Abweichung ohne allen Grund angenommen wird, um von Factis in der Natur Grund anzugeben, welches dem Grundsatze des Epikurs, aus Nichts wird Nichts, geradezu widerspricht [65].

Außer dieser ursprünglichen Bewegung und ihrer Abweichung, giebt es noch eine abgeleitete, welche durch das

65) Lucret. II, v. 217 seq. Cicero de Fato c. 10. De Finib. I. c. 6. Itaque attulit rem commentitiam; declinare dixit atomum perpaulum, quo nihil posset fieri minus; ita effici complexiones et copulationes et adhaesiones atomorum inter se, ex quo efficeretur mundus, omnesque partes mundi, quaeque in eo essent. Quae cum res tota ficta sit pueriliter, tum ne efficit quidem quod vult: nam et ipsa declinatio ad libidinem fingitur, (ait enim declinare atomum sine causa, quo nihil turpius physico, quam, fieri sine causa quidquam dicere) — nec tamen id, cuius causa haec finxerat, assecutus est. Es war daher eine vergebliche Mühe, wenn Mosheim (Cudworth p. 940) einen Grund dafür in Epikurs System selbst aufsuchte, und denselben in der Verschiedenheit der Größe und des Gewichts der Atomen gefunden zu haben glaubte. In dem leeren Raume, von dem hier die Rede ist, fallen die Atomen ohne Unterschied ihrer Größe und Schwere mit gleicher Geschwindigkeit, wie wir vorhin angeführt haben; es kann also auch daraus jene Abweichung von der senkrechten Bewegung nicht abgeleitet werden. Auch Plutarch versichert, daß Epikur sie ohne weitern Grund angenommen habe, de Animae procreat. ex Timaeo S. 1015. Επικουρῳ γαρ ουδε ακαρες εγκλιναι την ατομον εγχωρουσιν, ὡς αναιτιον επεισαγοντι κινησιν εκ του μη οντος.

das Zusammenstoßen der Atomen entsteht. Die Atomen können, wegen ihrer Dichtheit, nicht durchdrungen werden; einer widersteht dem andern beim Zusammenstoßen, und daher entsteht eine zurückprallende Bewegung, welche größer oder kleiner ist, je nachdem der Atom, der anstößt, leichter oder schwerer ist [66]).

Durch diese Bewegungen stießen die Atomen aufeinander, drängten sich in eine große unordentliche Masse zusammen, in welcher große und kleine, runde und eckigte, schwere und leichte untereinander gemischt waren. Endlich sonderten sich die einartigen von den übrigen. Die runden, kleinen, leichten wurden in die Höhe geschnellt, aus ihnen entstanden die Körper der Sonne, des Mondes, der Sterne; diejenigen, welche sich nicht so hoch erheben konnten, und von den feurigen verlassen wurden, bildeten die Luft; die schwerern senkten sich, und aus ihnen entstand Erde und Wasser. Die Mutter Erde brachte Vegetabilien und Thiere aller Art hervor, indem aus der Verbindung der Atomen, nach mehrern Zusammensetzungen, endlich diejenigen Gebilde hervortraten, welche jetzt noch bestehen [67]).

Es ist nicht nöthig, die Hypothese weiter zu verfolgen, oder etwas zur Beurtheilung derselben hinzuzufügen. Sie spricht sich selbst das Urtheil. Wenn auch die entgegengesetzte Hypothese, welche Epikur durch die seinige verdrängen wollte, eben so wenig erweislich ist, als die seinige, so befriediget sie doch mehr den menschlichen Verstand; denn sie enthält einen denkbaren Grund von der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Natur, da hingegen in der Theorie des Epikurs nicht die geringste Rücksicht darauf genom-

66) Diogen. Laert. X. §. 44. Lucret. II. v. 94—106.

67) Diogen. Laert. X. §. 44. Lucret. I. v. 1020. V. v. 417—509.

genommen ist. Wie läßt sich aus blinder Nothwendigkeit, die durch die zufällige Abweichung noch dazu wieder aufgehoben wird, der Grund unveränderlicher Naturgesetze ableiten?

Daß Epikur nach diesen Grundsätzen kein Freund der teleologischen Naturbetrachtung war, ist ganz natürlich. Es ist auch nicht zu leugnen, daß diejenigen, welche behaupteten, die Welt sey zu gewissen Zwecken eingerichtet, vorzüglich die Stoiker, viel Unfug damit trieben, indem sie es als eine Sache des Wissens betrachteten, und ihre Einbildungskraft bei Aufsuchung der Zwecke, warum dieses oder jenes sey, zügellos schwärmen ließen. Insofern hatte Epikur allerdings Recht, wenn er sich dagegen setzte. Er ging aber auf der andern Seite ebenfalls zu weit, wenn er meynte, mit der physisch-mechanischen Erklärung alle Nachfrage nach Zwecken ganz und gar aus dem Wege geräumt zu haben. Es war nach seiner Denkungsart Unsinn zu sagen: das Auge sey zum Sehen eingerichtet, und habe dieses Zweckes wegen diese Form erhalten; denn, meynte er, da müsse das Sehen schon vorausgegangen seyn; richtiger sage man, weil das Auge diese Beschaffenheit habe, deswegen werde es zum Sehen gebraucht [68]. Das hat nun zwar seine Richtigkeit, aber die Vernunft ist dadurch noch nicht befriediget, daß durch eine zufällige Zusammenfügung der Atomen das Auge diese Einrichtung bekommen haben solle.

Psycho-

68) Lucret. IV. v. 821 – 855.
Caetera de genere hoc inter quaecunque pretantur,
Omnia perversa praepostera sunt ratione,
Nil adeo quoniam natum est in corpore, ut uti
Possemus, sed quod natum est, id procreat usum;

 Nec

Psychologie.

Da es nach dem Epikur nichts Reales giebt, außer den Atomen, ihren Verbindungen und dem Raume, so verfährt er ganz consequent, daß er das denkende und wollende Princip als etwas Körperliches betrachtet, und er ist daher ein Materialist, und zwar aus deutlich gedachten und entwickelten Gründen. Er ist zugleich in dem eigenen Falle, daß er nicht allein aus theoretischen, sondern aus praktischen Gründen, Materialist war, und sein Herz zum wenigsten eben so vielen Antheil an dem Materialismus nahm, als sein Verstand. Der Glaube an die Fortdauer der Seele hatte in seinen Augen eben so viel Schreckliches, Beunruhigendes und die Glückseligkeit Stöhrendes, als der Glaube an eine weltregierende Gottheit. Seine Einbildungskraft malte alle die Schreckensbilder von dem Zustande nach dem Tode, welche die Volksreligion enthielt, mit den schwärzesten Farben, und ohne auf den moralischen Zustand der Menschen, auf die Ruhe oder Beängstigung des Gewissens zu achten, erblickte er darin nichts als Phantome geschaffen, um das Leben der Sterblichen zu verbittern. Alle Schrecken des Todes leitete er aus der Vorstellung, daß mit demselben nicht alles aus sey, und aus der Ungewißheit des Zustandes, in welchen man kommen werde, welche nur der Phantasie Spielraum gebe,

Nec fuit ante videre oculorum lumina nata,
Nec dictis orare prius, quam lingua creata eſt.
Sed potius longe linguae praeceſſit origo
Sermonem multoque creatae ſunt prius aures,
Quam ſonus eſt auditus, et omnia denique membra
Ante fuere (ut opinor) eorum quam foret uſus.
Haud igitur potuere utendi creſcere cauſa.
Diog. Laert. X, 142, 143.

gebe, mit eitlen Bildern zu quälen 69). Allen diesen bloß eingebildeten Qualen ein Ende zu machen, war nach seiner Ansicht kein besseres Mittel, als die Quelle zu verstopfen, woraus sie entsprangen, und den Wahn der nicht körperlichen und unsterblichen Natur der Seele von Grund aus zu zerstören.

Die Seele ist so gut ein Theil des Menschen, als Hände und Füße; aber doch keine Harmonie oder Resultat der Zusammensetzung und Vereinigung der Bestandtheile des Körpers, weil oft bei völligem Wohlbefinden des Körpers die Seele unangenehme Gefühle hat, und umgekehrt in einem behaglichen Zustande ist, wenn der Körper zerrüttet ist. Zudem können oft ohne Verletzung des Lebens mehrere Theile vom Körper verloren gehen, da hingegen ein geringer Verlust von Wärme oder Luft den Tod bringt. Hieraus folgt also, daß es in dem Körper gewisse Theile geben muß, von welchen das Leben mehr als von andern abhängt, daß das Leben nicht die Wirkung der gesammten Maschine, sondern **besonderer mit dem thierischen Körper verbundenen Theile ist, in welchen das Wesen der Seele besteht** 70).

Daß die Seele körperlicher Natur ist, beweiset die Wechselwirkung und Mitleidenschaft, welche zwischen beiden Statt findet. Auf Schrecken folgt oft Ohnmacht, auf Verwundungen Stöhrung der Seelenwirkungen. Nun kann aber nichts leiden und wirken, außer nur Körper; nur Körper können auf einander durch Berührung wirken. Die Seele muß also ein Körper seyn. Es ist ein eitler Wahn, sie für **unkörperlich** zu halten, da es nichts

69) Lucret. III. v. 30—93. Plutarch. non posse suaviter vivi secundum Epicurum p. 1103 seq.

70) Lucret. III, v. 95—130.

Unkörperliches außer dem Leeren giebt, dieses aber weder wirken noch leiden kann 71). Da aber nichts so schnell wirkt, als die Seele, wie man daraus sehen kann, daß oft Entschluß und That fast nicht zu unterscheiden ist; und da nach dem Tode in dem Körper gar keine sichtbare Veränderung, auch keine Abnahme am Gewichte zu spüren ist, außer daß die Lebenswärme und Lebensthätigkeit entgehet, so muß sie eine höchst bewegliche und feine Substanz seyn, welche aus den rundesten und feinsten Atomen bestehet 72).

Im Grunde ist dies, wie das mehrste des Epicureischen Systems, demokritisch. Nur ging Epikur darin weiter, daß er in der nähern Bestimmung des Seelenwesens auf das niedere und höhere Seelenvermögen, oder auf die sinnlichen und vernünftigen Seelenwirkungen bestimmtere Rücksicht nahm, und daher die Theorie des Demokrits (man sehe 1 B. S. 283) weiter ausbildete. Allein es zeigte sich auch hier gar bald, daß keine Art des Dogmatismus, daß weder Materialismus noch Spiritualismus im Stande ist, das Problem, was die Seele sey und worin ihr Wesen bestehe, zur befriedigenden Einsicht aufzulösen.

Das Wesen der Seele besteht aus mehrern Atomen, welche zusammen ein unzertrennliches, höchst subtiles Wesen ausmachen, und auf verschiedene Art unter einander gemischt seyn können. Diese Bestandtheile sind: die Wärme, die Luft und ein geistiger Stoff (Hauch), und endlich viertens noch ein Stoff ohne Namen, von welchem die Empfindungskraft abhängt. Das Daseyn der drei ersten Stoffe wird durch das Factum bewiesen, daß bei dem Tode ein

71) Lucret. III. v. 153—177. Diogen. Laert. X. §. 67.

72) Lucret. III. v. 178—188. Diog. Laert. X. §. 63.

ein geistiges Wesen, ein Hauch dem Körper entgeht, mit dem Hauche aber Luft und Wärme verbunden ist. Die Existenz des vierten Stoffes wird daraus gefolgert, weil sich aus keinem der ersten das Empfinden, Vorstellen und Denken erklären läßt [73]. Also war es nur im Drange der

73) Diogen. Laert. X. §. 63. ὁτι ἡ ψυχη σωμα ἐστι λεπτομερες, παρ' ὁλον το αθροισμα παρεσπαρμενον· προσεμφερεστατον δε πνευματι θερμου τινα κρασιν εχοντι. §. 66. και εξ ατομων αυτην συγκεισθαι λειοτατων και στρογγυλοτατων, πολλω τινι διαφερουσων των του πυρος. Lucret. III. v. 204—307.

Nec tamen haec ſimplex nobis natura putanda eſt.
Tenuis enim quaedam moribundos deſerit aura
Miſta vapore; vapor porro trahit aëra ſecum,
Nec calor eſt quisqam, cui non ſit miſtus et aer —
Iam triplex animi eſt igitur natura reperta.
Nec tamen haec ſat ſunt ad ſenſum cuncta creandum,
Nil horum quoniam recipit mens poſſe creare
Senſiferos motus, quaedam qui mente volutent,
Quarta quoque his igitur quaedam natura neceſſe eſt
Attribuatur (ea eſt omnino nominis expers)
Qua neque mobilius quidquam, nec tenuius extat,
Nec magis e parvis aut levibus ex elementis
Senſiferos motus qui didit prima per artus.

Stobaeus Eclog. Phyſ. p. 798. Επικουρος κραμα εκ τετταρων, εκ ποιου πυρωδους, εκ ποιου αερωδους, εκ ποιου πνευματικου, εκ τεταρτου τινος ακατανομαστου, τουτο δ' ην αυτω το αισθητικον· ὡν το μεν πνευμα κινησιν, τον δ'αερα ηρεμιαν, το δε θερμον την φαινομενην θερμοτητα του σωματος, το δ' ακατανομαστον την εν ἡμιν εμποιειν αισθησιν, εν ουδενι γαρ των ονομαζομενων στοιχειων ειναι αισθησιν.

Verlegenheit, daß Epikur noch einen vierten Bestandtheil des Seelenwesens annahm; derselbe Grund, welcher den Spiritualisten die Behauptung der Immaterialität abzwang. Was gewann aber Epikur durch seine Hypothese? Erklärte sie nur das Geringste von den Erscheinungen der Seele? Wie kann ein Atom, dessen Natur ganz unbekannt ist, zur Erklärung der Erscheinungen der wirklichen Welt gebraucht werden? Aber nicht genug, daß auf diese Art nichts erklärt war; Epikur verwickelt sich auch in Widersprüche. Denn wenn die ersten darum zur Ableitung der Empfindungskraft untauglich sind, weil in ihnen, als aller Qualitäten beraubt, kein Grund dazu gedenkbar ist, so müßte der vierte als mit dieser Kraft begabt, angenommen werden; dann wären aber die Atomen nicht ohne alle Qualitäten. Zwar legte Epikur diesem vierten Stoffe die größte Feinheit, Beweglichkeit und Leichtigkeit bei, und scheint daraus das Empfinden abzuleiten. Allein diese Eigenschaft legt er dem ganzen Seelenwesen bei, also auch den Atomen der drei ersten Arten, und es käme also der Unterschied zwischen diesen und denen der vierten Art bloß auf das Gradverhältniß zurück. Nun läßt sich aber nicht denken, warum die ersten Atomen, wenn sie auch schon höchst beweglich und leicht sind, nicht zur Ableitung der Empfindungskraft tauglich waren. Allein offenbar sollte die Hypothese eines vierten Bestandtheils das Geständniß der Unwissenheit und Unbegreiflichkeit der Natur der Seele den Weitersehenden aus den Augen rücken.

Dieses subtile Seelenwesen ist in dem gröbern Körper eingeschlossen, und in demselben, aber auf ungleiche Weise, vertheilt; die drei ersten Stoffe sind nehmlich in dem ganzen Körper verbreitet, und von ihnen hängt überhaupt die thierische Wärme, die Bewegung und Ruhe ab; der vierte aber hat allein seinen Sitz in der Brusthöle, in welcher sich die Wirkungen der vernünftigen Seele, Furcht und Freude auf eine auffallende Weise äußern,

äußern; er ist gleichsam die Seele des Seelenwesens [74]).

Der thierische Körper und die Seele sind auf diese Art auf das innigste vereiniget. so, daß keines ohne das andere bestehen kann. Der Körper dient der Seele zum Vehikel, und die Seele ist das Lebensprincip des ersten, ohne welches der Körper nicht wirken, nicht empfinden, sondern in Fäulniß übergehen würde [75]).

Nach dieser Hypothese war es nun leicht, zu beweisen, daß die Seelen nicht anders als die Körper entstehen und vergänglich sind. Epikur hätte sich die Mühe sparen können, eine große Menge von Beweisen dieser Art zu häufen, wenn es ihm möglich gewesen wäre, seiner Hypothese, die Seele bestehe aus den feinsten Atomen, den Rang einer erwiesenen Wahrheit zu geben. Natürlich können aber auch daher die Gründe, welche wir nun anführen wollen, da sie auf der nur bittweise angenommenen Hypothese beruhen, keine Beweiskraft haben.

Alle zusammengesetzten Körper können aufgelöset werden. So wie wir also den Rauch oder Nebel verdünsten sehen, so ist dasselbe auch von der Seele um so eher zu erwarten, je aus feinern Theilen sie zusammengesetzt ist, sobald sie aus dem gröbern Körper, der sie gleichsam bindet, herausgetreten ist [76]).

Die Seele entsteht mit dem Körper, sie wächst und altert mit demselben. Die Seelenkräfte eines Kindes sind schwach und schwankend, wie sein Körper; mit den Jahren nehmen sie zu, der Verstand reift; so wie aber der

74) Diogenes Laert. X. §. 66. Lucret. III. v. 138–161.

75) Diogen. Laert. X. §. 64, 65. Lucret. III. v. 324–350, 396–417.

76) Lucret. III. v. 426–445.

Körper in dem Alter hinfällig wird, wird die Einbildungskraft gelähmt, der Verstand kindisch 77). Die Erfahrung lehrt ferner, daß die Seele wie der Körper von Krankheiten angefallen, und durch angewandte Mittel geheilt wird; daß sie auch bei den Krankheiten des Körpers mit leidet, und in ihren Functionen gestöret wird; daß beide so innig verbunden sind, daß nur in ihrer Vereinigung das Leben besteht, und die Seele ohne den Körper eben so wenig, als der Körper ohne die Seele wirken kann 78). Noch kein Sterbender hat die Wahrnehmung gemacht, daß die Seele sich aus einem Theile und Organe des Leibes nach dem andern zurückziehe, und dann auf einmal ausfahre, sondern man empfindet nur eine allmälige Abnahme, so wie der Sinne, so auch der Seelenkräfte. Auch freuet man sich nicht über den Tod, als wenn die Seele eine alte Hülle ablegte, wie die Schlange ihren alten Balg 79).

Es sind nur drei Bedingungen möglich, unter welchen die **ewige Fortdauer** eines Wesens denkbar ist. Entweder muß das Wesen aus einem vollkommenen dichten Körper ohne alle Zwischenräume bestehen, daß es jedem Stoß widerstehen und nicht durchdrungen werden kann; von dieser Art sind aber nur allein die einfachen Körper (Atomen), nicht aber die zusammengesetzten, dergleichen die Seele ist. Oder es muß etwas seyn, das weder leiden noch wirken kann, wie der leere Raum; die Seele ist aber kein Leeres. Oder es muß an Raume fehlen, in welchen die aufgelösten Theile sich begeben können; dies ist der Fall allein bei dem Universum, außer welchem kein Raum ist. **Die Seele kann also nicht unsterblich seyn** 80).

Nach

77) Lucret. III. v. 446—459.

78) Lucret. III. v. 460—556.

79) Lucret. III. v. 602—623.

80) Lucret. III. v. 807—829.

Nach diesen Argumenten, durch welche die sterbliche Natur der Seele unmittelbar dargethan werden sollte, stellte er noch andere zur Bestreitung der Platonischen auf, die aber weder großen Scharfsinn beweisen, noch die Gegengründe, bei aller ihrer Schwäche, entkräften, weil sie auf einer ganz entgegen gesetzten Ansicht beruhen. Plato betrachtet die Seele als ein einfaches, Epikur als ein zusammengesetztes Wesen; weder der eine noch der andere konnte seinen Begriff von dem Wesen der Seele beweisen; eben darum aber läßt sich auch keiner durch den andern widerlegen, ungeachtet die Vernunft aus praktischem Interesse sich mehr für die Immaterialität erklärt. Zudem greift Epikur fast immer nur Nebenbestimmungen der Lehre von der Immaterialität, wie sie bei dem Plato gefunden wird, z. B. Präexistenz, Seelenwanderung an, und erleichtert sich den Sieg, ohne den Hauptsatz widerlegt zu haben. So meynt er, wäre es doch sonderbar, daß man gar nichts von dem vorhergehenden Zustande der Seele wisse; wenn das Bewußtseyn des vorigen Lebens so ganz verschwunden sey, so sey es beinahe nichts anders, als der Tod der Seele [81]). Würde die Seele mit dem schon vollkommen gebildeten Körper verbunden, so dürfte sie nicht mit dem Körper wachsen, sondern isolirt für sich leben [82]). Sollte die Seele eine für sich bestehende Substanz seyn, so müßte man ihr fünf Sinne beilegen, damit sie auch ohne Körper empfinden könne. Allein ohne die Sinneswerkzeuge, welche zum Körper gehören, kann die Seele nicht empfinden [83]).

Es konnte nicht fehlen, daß durch diese und andere Argumentationen allerdings Zweifel und Schwierigkeiten

 gegen

81) Lucret. III. v. 670—678.

82) Lucret. III. v. 679—697.

83) Lucret. III. v. 624—633.

gegen die Präexistenz und Seelenwanderung auf die Bahn gebracht wurden, welche zuletzt, ihrer Schwäche ungeachtet, auch den Glauben an Unsterblichkeit mächtig erschüttern mußten. Denn nach dem Geiste der Epikureischen Philosophie durfte nichts angenommen werden, was nicht auf erfahrungsmäßige Weise begreiflich war; und hier, wo die Sache bloß als Speculation betrachtet wurde, mußten natürlich die Gründe fast ihr ganzes Gewicht verlieren.

Wenn Epikur auf der einen Seite durch diese Lehre seinen Zweck erreichte, daß er das Gemüth von beunruhigenden Vorstellungen befreiete, mit welchen das Gewissen und Aberglaube die Seelenruhe störten, so schien auf der andern Seite dieser Gewinn, wie hoch er auch angeschlagen werden mochte, dadurch wieder verloren zu gehen, daß der Tod, als Zernichtung des organischen Körpers so wie der ganzen Existenz des Menschen, ein desto furchtbareres Uebel seyn müßte, je mehr in diesem System Glückseligkeit das höchste Gut und der einzige Endzweck des Menschen war. Er mußte daher alle Kunst aufbieten, um dieses Gebrechen seines Systems, wo nicht zu heilen, doch zu verdecken. Seine Sophismen laufen alle darauf hinaus, daß der Tod kein Uebel sey, weil der Mensch nach dem Tode nicht mehr existirt, also auch aufgehört hat ein Object zu seyn, das an seinem eignen Zustand noch irgend einen Antheil nehmen könnte, da es in den Zustande der Bewußtlosigkeit und Empfindungslosigkeit übergegangen ist, in welchem nicht mehr von Schmerz oder Vergnügen die Rede seyn kann.

Man muß sich gewöhnen, sagt er, den Tod als etwas zu betrachten, das uns nichts angehet. Denn alles Gute und Böse des Lebens beruhet auf der Empfindung; der Tod ist aber Beraubung aller Empfindung. Der Tod ist also nichts anders, als das Nichtmehrseyn, und dieses kann kein Uebel seyn. Wer daher klagt, daß er sich vor dem Tode fürchte, nicht daß er ihm jetzt, sondern daß er

ihm

ihm in Zukunft Schmerz verursachen werde, der ist ein Thor. Denn was in der Gegenwart nicht wehe thut, kann, auch noch erwartet, nur ein eingebildetes Uebel seyn. Der Tod also, der als das schrecklichste Uebel betrachtet wird, ist ein Unding für uns Lebendige. Denn, wenn wir sind, so ist der Tod nicht, und ist der Tod vorhanden, so sind wir nicht mehr. Er ist daher nicht nur für die Lebendigen, sondern auch für die Verstorbenen ein bloßes Nichts. Diese Lehre gewährt also den Vortheil, daß man das vergängliche Leben, so lange es dauert, recht genießt, weil sie den Menschen nicht mit der Aussicht auf eine unendliche Zeit täuscht, sondern sein Verlangen nach Unsterblichkeit zernichtet [84]).

Diese Trostgründe werden durch andere unterstützt. Der Tod ist nichts anders, als ein ewiger Schlaf; warum sollte dieser mehr zu fürchten seyn, als der periodische alle Tage wiederkehrende? Er setzt den Menschen in denselben Zustand und dasselbe Verhältniß, in welchem er war, ehe er geboren war. So wie die Vorwelt keine Beziehung auf unser Wohl- oder Uebelbefinden hat, so kann auch die Zukunft keinen Einfluß auf den Zustand dessen, der nicht mehr ist, haben. Die Lust zum Leben ist ein thörichter Wunsch. Denn wenn der Mensch noch so viele Jahrhunderte lebte, so kann ihm die Natur doch nichts gewähren, als

84) **Diogen.** Laert. X. §. 139. *ὁ θανατος ουδεν προς ἡμας· το γαρ διαλυθεν, αναισθητει· το δε αναισθητουν, ουδεν προς ἡμας.* §. 124, 125. *συνεθιζε δε εν τῳ νομιζειν, μηδεν προς ἡμας ειναι τον θανατον. επει παν αγαθον και κακον εν αισθησει· στερησις δε εστιν αισθησεως ὁ θανατος. ὁθεν γνωσις ορθη του μηθεν ειναι προς ἡμας τον θανατον απολαυστον ποιει το της ζωης θνητον· ουκ απειρον προστιθεισα χρονον, αλλα τον της αθανασιας αφελομενη ποθον.*

als nur Wiederholung immer desselben Genusses, ein ewiges Einerlei [85]).

Den letzten Gedanken abgerechnet, so laufen alle diese Trostgründe gegen die Todesfurcht darauf hinaus, daß man mit dem Tode, als dem Zustande einer gänzlichen Zerstörung des animalischen Lebens, nicht die Vorstellung des Bewußtseyns verbinden soll. So richtig dieses nach der Voraussetzung ist, so enthält doch dieses ganze Räsonnement keinen Trost für den schrecklichen Gedanken des Ueberganges aus dem Leben in den Zustand des Nichtseyns und der Bewußtlosigkeit. Er hätte zeigen müssen, daß Nichtseyn besser ist als Seyn, zum wenigsten der eine Zustand dem andern nicht vorzuziehen ist. Allein auch aus dem niedrigen Gesichtspuncte, aus welchem Epikur die Sache nimmt, werden die meisten Menschen lieber mit dem Aristoteles behaupten, daß Seyn durchweg besser ist, als Nichtseyn, und auch dann, wenn die letzte Bemerkung vollkommen wahr wäre, daß das Leben nur ein immer von neuem sich wiederholendes Spiel von einerlei Empfindungen darbiete, würden sie doch gegen eine völlige Auflösung desselben protestiren. Wir halten indessen diesen Gedanken, der die Lebenslust der Sterblichen niederschlagen soll, für ein so aufrichtiges als merkwürdiges Geständniß eines moralischen Sensualisten, daß nicht Genuß einzig und allein das menschliche Leben ausfülle, wodurch er über sein eignes System ein richtiges Urtheil fällt.

Die Theorie des Vorstellens, welche Epikur aufstellte, ist den Haupzügen nach die demokritische, ungeachtet beide Philosophen entgegengesetzte Resultate für die Bestimmung des Grundsatzes der Wahrheit ableiten. Die Hauptsätze dieser Theorie dürfen wir aber dennoch hier nicht ganz mit Stillschweigen übergehen, weil sie zugleich die Philosopheme des Demokrits in helleres Licht setzen.

Von

85) Lucretius III. v. 855-984.

Von allen dichten, den Raum erfüllenden Körpern gehen gewisse Theile (*αποῤῥοιαι*, *αποςασεις*) ab, welche an Feinheit alles übertreffen, was sich nur vorstellen läßt. Daß solche feine Theile abgehen, beweisen mehrere Erscheinungen, z. B. der Rauch vom Feuer, die Ausdünstungen, die von den Körpern ausgehenden Lichtstralen u. s. w. Diese ausströmenden Theile sind so lange unsichtbar, als sich nicht mehrere mit einander verbinden. Einige von diesen ausströmenden Theilchen setzen sich zufällig in der Luft zusammen, und bilden allerlei Gestalten, welche in der Luft schwebend gesehen werden (*συςασεις*); andere subtile Theile reißen sich von der Oberfläche los, und stellen, auch von dem Körper abgesondert, die Form und Gestalt desselben dar (*τυποι*, *ειδωλα*) [86]).

Diese **Bilder** bewegen sich mit der größten Geschwinkeit durch das Universum, und wenn sie nun, ohne von entgegen stehenden Körpern verhindert zu werden, die Sinnesorgane berühren, so entstehen durch sie die Vorstellungen von den Körpern, von welchen sie ausgeströmt sind

86) **Diogen.** Laert. X. §. 46. *και μην και τυποι ὁμοιοσχημονες τοις ςερεμνιοις εισι, λεπτοτησιν απεχοντες μακραν των φαινομενων. ουτε γαρ αποςασεις αδυνατουσιν εν τῳ περιεχοντι γινεσθαι τοιαυται, ουτε επιτηδειωτητες, κατα τας κατεργασιας των κοιλωματων και λεπτοτητων γινεσθαι, ουτε αποῤῥοιαι την ἑξῆς θεσιν και βασιν διατηρουσαι, ἥνπερ και εν τοις ςερεμνιοις ειχον. τουτους δε τους τυπους ειδωλα προσαγορευομεν.* §. 47. **Lucret.** IV. v. 739—742.
Omne genus quoniam passim simulacra feruntur,
Partim sponte sua quae fiunt aëre in ipso:
Partim quae variis ab rebus cumque recedunt,
Et quae consistunt ex horum facta figuris.
v. 46—129. 130—144.

sind [87]). So entstehen die **Gesichtsvorstellungen**, wenn diese Bilder, welche von allen Körpern nach allen Richtungen ausgehen, das Auge treffen; man empfindet die Nähe und Ferne dieser Gegenstände, weil die Bilder im ersten Falle nur wenige dazwischen liegende Luftschichten, im zweiten aber mehrere fortstoßen müssen, ehe sie in die Augen gelangen [88]).

Auch die **Gehörvorstellungen** entspringen durch die Berührung des Gehörorganes durch gewisse ausströmende Theilchen; denn daß der Schall, der Laut, die Stimme körperlicher Natur sind, erhellet daraus, weil sie das Organ berühren, die Luftröhre angreifen, und selbst entkräften können [89]). Auf eben die Art wird der Geschmack und Geruch erklärt [90]). Bei allen diesen Vorstellungen gehen von den Gegenständen **kleine Körper** aus, welche die Kraft besitzen, die **Sinnenorgane zu afficiren**, und die **Empfindung hervorzubringen** [91]).

Auch

87) Diogen. Laert. X. §. 47. *ὁτι τα ειδωλα ταις λεπτοτησιν ανυπερβλητοις κεχρηται, ᾡ μηδεν αντιμαρτυρει των Φαινομενων, ὁθεν και ταχη ανυπερβλητα εχει, παντα πορον συμμετρον εχοντα.* 49, 50. Lucret. IV. v. 217—230.

88) Diogen. Laert. X. §. 49. Lucret. IV. v. 217—471.

89) Diogen. Laert. X. §. 52. 53. Lucret. IV. v. 524—619.

90) Lucret. IV. v. 619—726.

91) Diogen. Laert. X. §. 53. *και μην και την οσμην νομιστεον ὡσπερ και την ακοην, ουκ αν ποτε παθος ουδεν εργασασθαι, ει μη ογκοι τινες ησαν απο του πραγματος αποΦερομενοι, συμμετροι προς το τουτο το αισθητηριον κινειν.*

Auch selbst die Vorstellungen der Phantasie werden durch diese objectiven Bilder (wie man sie am besten bezeichnen kann) sowohl im wachsenden Zustande, als im Traume hervorgebracht. Denn es muß doch etwas vorhanden seyn, das sie verursacht; und selbst die Aehnlichkeit mit wirklich existirenden Objecten läßt sich auf keine andere Weise erklären. Diese Vorstellungen unterscheiden sich von den sinnlichen auf dreierlei Weise. 1) Die objectiven Bilder der sinnlichen Vorstellungen sind von gröberer Art, die der Phantasie aber viel feiner; denn jene berühren die äußern Organe, diese aber die Seele selbst [92]. 2) Die objectiven Bilder der sinnlichen Vorstellungen, entsprechen den Körpern, von welchen sie ausströmen. Dieses gilt nicht allein von den Grundeigenschaften der Atomen, sondern auch von den abgeleiteten, welche durch die ersten nothwendig bestimmt werden. Die Bilder der Phantasie hingegen sind zufällige Verbindungen von losgerissenen Theilen, welchen wirkliche Objecte nie ganz, sondern nur zum Theil entsprechen. So hat die Vorstellung eines Cerberus keinen wirklichen Gegenstand, aber das Bild, welches sie erzeugt, ist durch eine zufällige Verbindung der Bilder von einem Menschen und Pferde entstanden [93]. 3) Die objectiven Bilder der sinnlichen Vorstellungen stehen mit den ihnen entsprechenden Objecten in ununter-

92) Lucret. IV. v. 725—735.
Quippe etenim multo magis haec sunt tenuia texta,
Quam quae percipiunt oculos, visumque lacessunt:
Corporis haec quoniam penetrant per rara, cienique
Tenuem animi naturam intus, sensumque lacessunt.

93) Diogen. Laert. X. §. 46. Lucret. IV. v. 739—742.

unterbrochener Verbindung, und sie behalten daher eine individuelle Einheit, die sich auf ihr ursprüngliches Object bezieht. Daraus erklärt er die Erkenntniß des Objects (επαισθημα), welche er επαισθησις nennt. Wenn man z. B. ein Object siehet, so gehen unaufhörlich von dessen Oberfläche subtile Theile ab, welche auf das Auge zuströmen, so lange und so oft es auf das Object gerichtet ist; weil dieses nicht vergänglich ist, sondern fortdauert. Dieses ist aber nicht der Fall mit den Bildern der Phantasie, welche vergänglich und veränderlich sind [94]).

Diese objectiven Bilder sind im Grunde nichts anders, als die materiellen Ideen, wie sie in der Epoche vor Kant genennt wurden — eine Vorstellungsart, welche Epikur mit den meisten griechischen Philosophen gemein hat, nur daß er sie nach der Atomenlehre modificirt und überhaupt etwas zu handgreiflich dargestellt hat. Die unmittelbare Beziehung der sinnlichen Vorstellungen auf ihre Objecte, und die Bemühung, diese Beziehung begreiflich zu machen, sind die veranlassende Ursache dieser Vorstellungs-

94) **Diogen.** Laert. X. §. 52. 53. *το δε ρεύμα τουτο εις ὁμοιομερεις ογκους διασπειρεται, ἁμα τινα διαζωσοντας συμπαθειαν προς αλληλους, και ἑνοτητα ιδιοτροπον διατεινουσαν προς ὁ αποσελλεται, και την επαισθησιν την απ' εκεινου ὡς τα πολλα ποιουσαν — ανευ γαρ αναφερομενης τινος εκειθεν συμπαθειας, ουκ αν γενοιτο ἡ τοιαυτη επαισθησις.* (§. 32. *και το τα επαισθηματα δε ὑφεσαναι πισουται την των αισθησεων αληθειαν.*) Es ist hier zwar nur von den Gehörempfindungen die Rede, es gilt aber auch von allen übrigen Sinnen, wie aus dem 53. §. erhellet. Das Gegentheil von den Vorstellungen der Phantasie drückt er durch den Ausdruck *φανταςικας επιβολας διαλειψιν εχουσας* aus. §. 50. 51.

stellungsart. Epikur hatte noch eine andere Veranlassung. Er glaubte auf diese Art die objective Realität der sinnlichen Vorstellungen am sichersten gegen die Zweifel und Einwürfe einiger Philosophen, vorzüglich der Akademiker und Pyrrhonier, begründen zu können. Im Grunde hat diese Erklärung eben den Werth, als die Demonstration des Diogenes gegen die Leugner der Bewegung; allein Epikur hielt dennoch diese Theorie, wenn man sie so nennen kann, für eine förmliche Widerlegung der Skeptiker 95).

Die Vorstellungen der Phantasie und Einbildungskraft rechnet Epikur zum Verstande. Daher seine Behauptung, daß ohne objective Bilder weder ein Vorstellen durch die Sinne, noch durch den Verstand möglich sey 96). Etwas Aehnliches nahm Aristoteles an, wenn er sagte, ohne Einbildungskraft könne man nicht denken. Ueberhaupt trifft die Theorie des Epikurus vom Denken in mehreren Puncten mit der Aristotelischen überein. Alles Denken, sagt er, hängt von den Sinnen ab. Alle Begriffe entspringen aus den sinnlichen Vorstellungen, vermöge des Eindrucks, der Analogie, der Aehnlichkeit oder der Verbindung. Indeß trägt auch das Denkvermögen etwas dazu bei. (Worin aber dieses bestehe, diesen Hauptpunct der Untersuchung scheint Epikur nicht sehr in Betrachtung gezogen zu haben.) 97)

Eine

95) Lucret. IV. v. 471—479.

96) Lucret. IV. v. 726—755. Cicero Epistol. ad Div. XV. 16. Vergleichen Cicero de divinat. II. c. 67.

97) Diogen. Laert. X. §. 32. πας γαρ λογος απο των αισθησεων ηρτιται — και γαρ επινοιαι πασαι απο των αισθησεων γεγονασι κατα τε περιπτωσιν και αναλογιαν και ὁμοιοτητα και συνθεσιν, συμβαλλομενου τι και του λογισμου.

Eine besondere Erwähnung verdienen noch die Vorstellungen, welche Epikur προληψεις, εννοιαι, δοξαι ορθαι, καταληψεις nannte, und welche aus sinnlichen Vorstellungen vermöge des Gedächtnisses entstehen, wenn durch wiederholte Empfindung eines Objects desselben Bild und Form in der Seele zurückbleibt. Sie heißen προληψεις, nicht als wenn sie in dem Denkvermögen gegründet und der Erfahrung vorausgingen, sondern weil sie, ungeachtet erst durch die Erfahrung gebildet, dennoch bei allen Untersuchungen und Forschen nach einem Gegenstande vorausgesetzt werden. Mann könnte z. B. nicht fragen, ob ein in der Ferne gesehener Gegenstand ein Mensch oder ein Pferd sey, wenn nicht ein Bild oder Begriff von diesen Gegenständen vorhanden wäre. Diese Vorstellung wird mit dem Wort, womit jeder Gegenstand ursprünglich bezeichnet worden, unmittelbar, also auch der Gegenstand selbst vorgestellt, indem die Sinne darauf hinweisen [98]. Diese προληψεις sind also nichts anders, als theils erneuerte Anschauungen öfters vorgestellter Gegenstände, theils Schemate der Einbildungskraft, theils allgemeine Begriffe von vorgestellten Gegenständen, aber keine Vorstellungen a priori.

Auf eine weitere Untersuchung des Erkenntnißvermögens scheint sich Epikur nicht eingelassen zu haben. Er unterscheidet die verschiedenen Arten der Vorstellungen, durch welche Objecte vorgestellt werden, und die Urtheile (δοξαι), wodurch etwas über die Objecte ausgesagt wird, mehr in der

98) Diogen. Laert. X. §. 33. την δε προληψιν λεγουσιν οιονει καταληψιν η δοξαν ορθην, η εννοιαν, η καθολικην νοησιν εναποκειμενην, τουτεςιν μνημην του πολλακις εξωθεν φανεντος. οἱον το, τοιουτον εςιν ανθρωπος. ἁμα γαρ τῳ ρηθηναι ανθρωπος, ευθυς κατα προληψιν και ὁ τυπος αυτου νοειται, προηγουμενων των αισθησεων.

der Absicht, um daraus seine Regeln der Wahrheit der Erkenntniß, die er mit dem Namen **Kanonik** bezeichnet, abzuleiten, als um in die Natur und Gesetze des Erkenntnißvermögens einzudringen. Wir haben also hier noch seine Kanonik darzustellen.

Alle sinnliche Vorstellungen stehen mit den Objecten, welche sie verursachen, in nothwendigem Zusammenhange; d. i. sie würden nicht allein ohne Objecte nicht wirklich seyn, sondern sie werden auch durch die Beschaffenheit der Objecte bestimmt, daß sie jedesmal den Objecten entsprechen [99]. **Jede sinnliche Vorstellung ist daher wahr, das heißt, sie entspricht ihrem Objecte, und stellt dasselbe ganz so dar, wie es ist**, und man kann daher von der Vorstellung auf das Object und von diesem auf die Vorstellung schließen [100]. Es ist hier nicht von der logischen, sondern von der realen Wahrheit die Rede, welche in der That auch für jedes dogmatische System die Hauptsache ist [101].

99) **Sextus Empiric.** adverſ. Mathematic. VII. §. 205. *ει γαρ αληθης φαινεται φαντασια, όταν απο του ὑπαρχοντος γε και κατ' αυτο το ὑπαρχον γινηται· πασα δε φαντασια απο ὑπαρχοντος του φανταςου, και κατ' αυτο το φανταςον συνιςαται, πασα κατα αναγκην φαντασια εςιν αληθης.*

100) **Sextus Empiric.** adverſ. Mathematic. VII. §. 203. *οὑτω και επι των φαντασιων, παθων περι ἡμας ουσων. το ποιητικον ἑκαςου αυτων παντη τε και παντως φανταςον εςιν, ὁ ουκ ενδεχεται, ον φανταςον, μη ὑπαρχειν κατα αληθειαν τοιουτον, οἱον φαινεται ποιητικον φαντασιας καθεςαναι.* **Diog.** Laert. X. §. 32.

101) **Sextus Empiric.** adverſ. Mathematic. VIII. §. 9. *ὁ δε Επικουρος τα μεν αισθητα παντα ελεγεν αληθη*

Daher die erste Regel: Alle Sinne sind wahr, oder, welches eben so viel ist, geben reale Erkenntniß. An diesem Satze war dem Epikur so viel gelegen, daß er selbst einräumte, alle menschliche Erkenntniß wäre unsicher und unzuverlässig, wenn gezeigt werden könnte, daß auch nur ein einziger Sinn täusche [102]). Da aber die Erfahrungserkenntniß von andern Dogmatikern, unter andern auch vom Demokrit, dem Epikur so vieles in seinem System zu verdanken hatte, bestritten, und durch verschiedene Instanzen zweifelhaft gemacht worden war, so suchte er durch einige Sätze alle Zweifel dieser Art niederzuschlagen, welche an sich zwar zum Theil scharfsinnige und richtige Bemerkungen sind, aber doch nicht den Dogmatismus in dem Sinne, als ihn Epikur nahm, begründen, sondern schon voraussetzen.

1) Jede sinnliche Vorstellung, sagt er, ist eine Vorstellung, die keiner Gründe fähig oder bedürftig ist (αλογος), weil sie in sich evident ist. Auch ist keine Veränderung bei ihr möglich, denn sie kann weder von ihr selbst, noch von etwas andern verändert werden, so daß etwas zu ihrem Inhalte hinzu oder davon käme [103]). 2) Keine sinnliche Vorstellung kann

αληθη και οντα· ου διηνεγκε γαρ αληθες ειναι τι λεγειν η ὑπαρχον.

102) Cicero Academicar. Quaest. IV. c. 25, 32. De Natura Deor. I, c. 25.

103) Diogen. Laert. X. §. 31. πασα γαρ αισθησις αλογος εστι, και μνημης ουδεμιας δεκτικη· ουτε γαρ ὑφ' αὑτης κινειται, ουτε ὑφ' ἑτερου κινηθεισα, δυναται τι προσθειναι η αφελειν. Das Wort μνημης ist unleugbar verdorben; auch Sextus, der dieselben Gedanken beinahe mit denselben Worten anführt, adverſ. Mathematic. VIII. §. 9., hat nichts davon. Vielleicht soll es μεταβολης heißen.

kann widerlegt werden. Nicht durch ähnliche Vorstellungen, weil beide einerlei Evidenz haben, nicht durch unähnliche, weil diese nicht über eine und dieselbe Sache Richter seyn können. Eben so wenig aber auch durch Gründe des Verstandes, weil diese sich ganz auf die Sinnenerkenntniß gründen [104]. 3) **Die Sinne empfinden nur das Gegenwärtige**, was eben einen Eindruck auf die Seele macht, **aber sie urtheilen nicht**. Es ist daher unphilosophisch, wenn einige die Evidenz der Sinne darum in Anspruch nehmen, weil die Urtheile und Meinungen über die vorgestellten Objecte so verschieden und widersprechend sind. Der Verstand urtheilet, und er kann irren, nicht aber die Sinne, welche ein Object nur darstellen, wie es gerade itzt auf die Sinne wirket, und nicht einmal unterscheiden, ob das zum Grunde liegende Object dasselbe oder ein anderes ist [105]. 4) Es kann daher auch den Sinnen nicht zur Last fallen, daß ein Gegenstand in der Ferne anders, als in der Nähe, z. B. ein viereckter Thurm in der Ferne rund und viel kleiner, oder mit einer andern Farbe erscheint. Anstatt daß Demokrit daraus folgert, der Gegenstand sey weder das

104) **Diogen.** Laert. X. §. 31. *ουδ' εςι το δυναμενον αυτας διελεγξαι. ουτε γαρ ἡ ὁμοιογενης αισθησις την ὁμοιογενη, δια την ισοσθενειαν· ουθ' ἡ ανομοιογενης την ανομοιογενη· ου γαρ των αυτων εισι κριτικαι. ουθ' ἡ ἑτερα την ἑτεραν· πασαις γαρ προσεχομεν· ουτε μην ὁ λογος· πας γαρ ὁ λογος απο των αισθησεων ηρτηται.* **Lucret.** IV. v. 430-502.

105) **Sextus Empiric.** adverſ. Mathemat. VII. §. 210. *αισθησεως δε ιδιον ὑπηρχε του παροντος μονον και κινουντος αυτην αντιλαμβανεσθαι, οἱον χρωματος· ουχι δε το διακρινειν, ὁτι αλλο μεν εςι το ενθαδε, αλλο δε το ενθαδε ὑποκειμενον.*

eine noch das andere, weil sich beide Prädicate aufheben, muß man vielmehr annehmen, daß in beiden Fällen das Object so erscheint, als es wirklich ist. Denn nach Epikur ist das ausgehende objective Bild, nicht aber das Object selbst dasjenige, was durch die Sinne vorgestellt wird, und es läßt sich daher begreifen, daß das Bild, das von einer größern Ferne in die Augen fällt, und wegen der Bewegung der Luft an den Enden abgestoßen ist, anders erscheint, als in der Nähe [106]).

Eben diese Wahrheit kommt auch den Vorstellungen der Phantasie zu. Denn wenn gleich durch diese nicht allezeit Objecte vorgestellt werden, wie sie in der Wirklichkeit sind, so entsprechen sie doch allezeit den objectiven Bildern, auf welche sie sich beziehen. Daher sind auch die Vorstellungen der Träumenden, ja auch der Wahnsinnigen wahr. Denn sie bringen Bewegungen hervor, welche sie nicht hervorbringen könnten, wenn sie nicht wirklich wären. Es müssen ihnen also auch wirkliche Objecte, welche die Bilder sind, zum Grunde liegen [107]).

Das

106) **Sextus** Empiric. adverſ. Mathematic. VII. §. 206—209. ὁύτως ουκ αν ειποιμι ψευδεσθαι την οψιν, ὁτι εκ μακρου μεν διαςηματος μικρον ὁρᾳ τον πυργον και ϛρογγυλον, εκ δε του συνεγγυς, μειζονα και τετραγωνον· αλλα μαλλον αληθευειν, ὁτι και ὁτε φαινεται μικρον αυτῃ το αισθητον και τοιουτοσχημον, οντως εϛι μικρον και τοιουτοσχημον, τῃ δια του αερος φορᾳ αποθραυομενων των κατα τα ειδωλα περατων· και ὁτε μεγα παλιν και αλλοιοσχημον, παλιν ὁμοιως μεγα και αλλοιοσχημον, ηδη μεντοι ου το αυτο αμφοτερα καθεϛως. **Lucret.** IV. v. 354—387.

107) **Diog.** Laert. X. §. 32. τα τε των μαινομενων φαντασματα, και τα κατ᾽ οναρ, αληθη· κινει γαρ. το δε μη ον, ου κινει.

Das Sinnliche ist also das Fundament aller menschlichen Erkenntniß, und wegen der Wahrheit und Evidenz, welche dasselbe bei sich führt, das Kriterium aller Wahrheit [108]).

Die Urtheile (δοξαι) können wahr und falsch seyn. Das Kriterium ihrer Wahrheit ist das sinnliche Vorstellen; das negative, wenn keine sinnliche Vorstellung dem Urtheil widerspricht; das positive, wenn es durch Erfahrung wirklich bestätiget wird. Im Gegentheil ist das Urtheil falsch [109]). Auf eben die Art wird die Wahrheit und Falschheit der Vorstellungen der Phantasie beurtheilt [110]).

108) Diog. Laert. X. §. 31. εν τοινυν τω κανονι λεγει ὁ Επικουρος. κριτηρια της αληθειας ειναι τας αισθησεις και τας προληψεις και τα παθη· οἱ δ' Επικουρειοι και τας Φαντασικας επιβολας της διανοιας.

109) Diogen. Laert. X. §. 34. την (ἡν) δε δοξαν και ὑποληψιν λεγουσι, αληθη τε Φασι και ψευδη. αν μεν γαρ επιμαρτυρηται, η μη αντιμαρτυρηται, αληθη ειναι· εαν δε μη επιμαρτυρηται η αντιμαρτυρηται, ψευδη τυγχανειν. §. 50. Sextus Empiric. adverſ. Mathematic. VII. §. 211—216.

110) Diogen. Laert. X. §. 52. ἡ γαρ ὁμοιοτης των Φαντασματων οιονει εν εικονι λαμβανομενων, η καθ' ὑπνους γινομενων, η κατ' αλλας τινας επιβολας της διανοιας, η των λοιπων κριτηριων, ουκ αν ποτε ὑπηρχε τοις ουσι τε και αληθεσι προσαγορευομενοις, ει μη ην τινα και ταυτα προς ὁ βαλλομεν. το δε διημαρτημενον ουκ αν ὑπηρχεν, ει μη ελαμβανομεν και αλλην τινα κινησιν εν ἡμιν αυτοις, συνημμενην μεν, διαλειψιν δε εχουσαν. κατα δε ταυτην την συνημμενην τη Φαντασικη επιβολη, δια

Hier haben wir das entgegengesetzte Resultat von Demokrits Behauptung, daß nur durch den Verstand das Wesen der Dinge erkannt werde, nicht aber durch die Sinne, indem in die Vorstellungen der letzten sich allezeit etwas Subjectives einmische, wodurch sie verfälscht werden (1 B. S. 287, 288). Epikur räumt zwar das letzte auch in gewisser Rücksicht ein, indem er die Objecte der sinnlichen Vorstellungen in den objectiven Bildern zu finden glaubt, welche durch die Objecte bestimmt, aber doch verschiedenen Modificationen, wegen des Abstandes u. s. w., unterworfen sind. Aber eben darin schien er den rechten Punct getroffen zu haben, worauf die Wahrheit der sinnlichen Erkenntniß beruhe. Jene Ursache des Irrthums, welche Demokrit annahm, findet nach dem Epikur nur in der Sphäre des Verstandes und der Phantasie Statt, nicht in dem Wirkungskreise der Sinne.

Diese Begründung des Dogmatismus ist aber gar nicht haltbar. Ungerechnet daß die objectiven Bilder, worauf alles beruhet, und denen außer den Objecten und dem vorstellenden Wesen eine Art von Subsistenz geliehen wird, eine Hypothese, die mit gar nichts erwiesen ist, oder vielmehr weiter nichts sind, als die sinnlichen Vorstellungen selbst außer dem Vorstellenden versetzt und hypostasirt, so hat er zwar allerdings Grund, die auf Abhängigkeit und Beziehung dieser Vorstellungen auf äußere Objecte zu schließen, aber nicht ihre vollkommene Uebereinstimmung mit den zum Grunde liegenden Objecten anzunehmen. Denn so wie die Bilder durch den Abstand, durch die Einwirkung der Luft u. s. w. Veränderungen erleiden, welche nicht in den Objecten gegründet sind, so wäre es gar wohl denkbar, daß sie durch die und während der Aufnahme in den Sinn-

διαληψιν δε εχουσαν, εαν μεν μη επιμαρτυρηθη η αντιμαρτυρηθη το ψευδος γινεται· εαν δε επιμαρτυρηθη η μη αντιμαρτυρηθη, το αληθες.

Sinnorganen beträchtlich verändert würden, und er könnte dann gerade so viel und nicht mehr als die Skeptiker behaupten, daß wir nur die Objecte wahrnehmen, wie sie uns erscheinen, aber nicht wissen, was sie an sich selbst sind [111]). Wenn er ferner annimmt, daß eine Art von Vorstellungen durch einen Zusatz von Bildern der Phantasie verfälscht werden könne; daß bei einer Art von Begriffen auch das Vorstellende etwas hinzuthue: so läßt sich die Möglichkeit denken, daß alle Vorstellungen, nicht bloß einige Arten, solche Zusätze erhalten, und dadurch verfälscht werden.

Wenn man übrigens davon abstrahiret, daß Epikur die Erkennbarkeit der Dinge an sich, und zwar vermittelst der Sinne behauptet, so enthält seine Kanonik, was die Erfahrungserkenntniß betrifft, sehr gute Regeln. Ihr Hauptzweck ist, alles auf die Beobachtung der Natur zurückzuführen, um dadurch der Erkenntniß einen wahren Gehalt und Realität zu geben; ein Nebenzweck war die Entfernung aller Subtilitäten, wie sie vorzüglich die Stoiker liebten. Die Logik, die er vorträgt, ist daher eine Art von angewandter, die noch nützlicher hätte werden können, wenn er Regeln für die Beobachtung und die Verarbeitung des Beobachteten gegeben hätte. Allein er scheint dies für überflüßig und überhaupt

111) Auch Epikur scheint das Beharrliche, das Ding an sich für etwas zu halten, das nicht unmittelbar durch die sinnlichen Vorstellungen gegeben sey, sondern worauf nur von dem Bekannten geschlossen werden könne. Diogen. Laert. X. §. 38. ει γε κατα τας αισθησεις δει παντα τηρειν, και ἁπλως κατα τας παρουσας επιβολας, ειτε διανοιας ειθ᾽ ὁτι δη ποτε των κριτηριων. ὁμοιως δε και τα ὑπαρχοντα παθη. ὁπως αν και το προσμενον και το αδηλον εχωμεν οἱς σημειωσομεθα.

die Untersuchung des Verstandes, um daraus Regeln des Denkens abzuleiten, für entbehrlich gehalten zu haben. Ihn beschäftigte mehr das Materielle der Erkenntniß, als die Form des Denkens. Sonst hätte er auch nicht den logischen Satz, welcher auf dem Grundsatze des Widerspruchs beruhet, daß von contradictorisch entgegengesetzten Sätzen, der eine nothwendig falsch oder wahr ist, leugnen können, bloß aus zu ängstlicher Furcht, er möchte etwas zugeben, was die Freiheit der Seele aufheben könnte [112].

Aus Abneigung gegen die leeren Subtilitäten der Stoiker in ihren Regeln von Sätzen und Schlüssen verfällt er in das andere Extrem, daß er sich über den gemeinen Gebrauch des Verstandes beinahe nicht erhebt, um denselben unter Regeln zu bringen. Denn er war überzeugt, daß sich das Wahre in der außer uns bestehenden Natur durch die Sinne treulich offenbare, und daß, um dasselbe aufzufassen, nur ein reiner unverfälschter Sinn nothwendig sey; daß man, wenn man immer nur von dem, was durch die

112) Cicero de natura Deor. I. c. 25. Idem facit contra dialecticos, a quibus cum traditum sit, in omnibus disiunctionibus, in quibus aut (etiam) aut non poneretur, alterutrum verum esse: pertimuit, ne, si concessum esset, huiusmodi aliquid, aut vivet cras, aut non vivet Epicurus, alterutrum fieret necessarium: totum hoc, aut etiam aut non, negavit esse necessarium. Quo quid dici potest obtusius? De Fato c. 9. 10. Doch läßt sich nicht genau bestimmen, ob Epikur diesen logischen Kanon überhaupt oder nur in Beziehung auf künftige Ereignisse verworfen habe; in dem letzten Falle beweiset er einen eben so großen Mangel an logischer Einsicht, der aber seinem Gegner, Chrysipp, in gleichem Grade zur Last fällt.

die Erfahrung gewiß ist, zu dem Unbekannten fortschreite, immer auch Wahrheit finden werde; daß es daher unnöthig sey, sich lange mit einer Theorie der Sätze und Schlüsse aufzuhalten, oder über die wahre Bedeutung der Worte zu grübeln, da man sich an die Natur selbst wenden, und durch Hülfe der Anticipationen weit eher zum Zweck kommen könne [113].

Theologie.

Wenn man den Charakter der Epikureischen Philosophie richtig gefaßt hat, so scheinen die Dogmen von der Gottheit entbehrlich zu seyn und mit dem Ganzen in keiner Verbindung zu stehen. Da nach seiner Ansicht die Welt durch eine zufällige Zusammensetzung der Atomen entstanden ist, und durch keine Intelligenz regieret wird; da der letzte Zweck des Menschen in der Glückseligkeit besteht, welche durch ihre eigne Vernunft erreichbar und auf dieses Leben beschränkt ist; da endlich der Mensch keine weitere Verbindlichkeit, keine Ansprüche und Aussichten hat; kurz, da es nach Epikur gar keine intelligible Welt, auch keine Idee davon giebt noch geben kann: so siehet man gar nicht ein, wie in seinem Systeme noch die Rede vom Daseyn eines göttlichen Wesens, oder eine Stelle für eine Theologie seyn kann. In dieser Rücksicht ist es einem denkenden

113) Diogen. Laert. X, §. 33, 34, 37, 38. Sextus Empiric. Hypotyp. Pyrrhon. II, §. 81, 107. Adverſ. Mathemat. VII, 13. οἱ περι τον Επικουρον και Στρατωνα Φυσικον δυο μονον απολειποντες, σημαινον τε και τυγχανον, Φαινονται της δευτερας εχεσθαι ςασεως, και περι τη Φωνη το αληθες και ψευδος απολειπειν.

den Kopfe kaum zu verdenken, wenn er die Aufrichtigkeit dessen, was Epikur über diesen Gegenstand sagte, bezweifelte, und annahm, dieser Philosoph sey in seinem Innern ein Atheist gewesen, und habe nur zum Schein, um sich keine Verantwortung und Verfolgung zuzuziehen, das Gegentheil gelehrt [114].

Doch dieses würde zu einseitig geurtheilt seyn. Denn es giebt allerdings einen Zusammenhang zwischen seinem System und der Theologie, aber mit dem merkwürdigen Unterschiede, daß diese bei andern Philosophen das Ziel aller ihrer Speculationen, und der Schlußstein ihres ganzen Lehrgebäudes ist, Epikur hingegen sie als Stütze und Befestigung einiger Hauptsätze gebraucht, daß die Welt nehmlich keine verständige Ursache habe, daß es daher auch keine Vorsehung gebe, daß daher alle Furcht vor den Göttern thörigt sey. Er durfte nicht hoffen, diese, nach seiner Ansicht, für die Glückseligkeit unentbehrlichen Ueberzeugungen fest und sicher begründet zu haben, wenn er sie nicht aus dem Begriffe der Gottheit ableitete. Zwar könnte es scheinen, daß er diesen Zweck eher erreicht hätte, wenn er sich geradezu für den Atheismus erklärte. Allein Epikur kannte darin die menschliche Natur zu gut, als daß er es hätte wagen sollen, eine Ueberzeugung zu zernichten, welche so innig mit dem Menschen verwebt ist, daß selbst entschiedene Gottesleugner mit allen ihren Gründen nicht alle Anwandelung von Zweifel und Furcht verbannen konnten.

114) Cicero de natura Deor. I, c. 30. Quamquam video nonnullis videri, Epicurum, ne in offensionem Atheniensium caderet, verbis reliquisse deos, re sustulisse. De divinat. II, c. 17. Sextus Empiric. advers. Mathemat. IX, §. 56. Dieses behauptete vorzüglich Posidonius. Cicero de natura Deor. I, c. 44. III, c. 1.

ten. Er wählte daher gewiß den leichtern und sicherern Weg, und es war ihm nicht darum zu thun, den Glauben an Gott zu zernichten, sondern nur, nach dem Ausdrucke des Seneca, ihn zu entwaffnen und unfurchtbar zu machen [115].

Dieser Theil seiner Philosophie ist aber ein sehr sonderbares Gewebe. So sehr er sich auf der einen Seite bemüht, die Götter zu isoliren, und jedes Band zu zerschneiden, welches sowohl die Abhängigkeit als die Würde des Menschen zwischen ihm und der Gottheit knüpfet, so bildet er sich doch die Gottheit nach sehr menschlichen Begriffen und Vorstellungsarten; er sucht alle abergläubische Vorstellungen aus dem Begriffe der göttlichen Wesen zu entfernen, aber dieser Begriff ist so kahl und leer, daß er weder ein speculatives noch praktisches Interesse erregen kann. Seine Begriffe von der Gottheit fließen zwar aus den Grundsätzen seiner theoretischen und praktischen Philosophie, aber sie sind so abgeschmackt und widersprechend, und verrathen so wenig Cultur der Vernunft, daß man sich wundern muß, daß sie Eingang fanden, und sogar von den Anhängern des Epikurus als ein Meisterstück philosophischer Denkart bewundert werden konnten [116]. Des Epikurus Theologie ist in der That gerade so beschaffen, daß sie am meisten gegen seine Ehrlichkeit Zweifel erregen könnte, wenn man nicht annehmen könnte und müßte, daß dieser Philosoph nicht so viel Feinheit und Scharfsinn des Geistes besaß, um die Unhaltbarkeit und Abentheuer-

lichkeit

115) Seneca de benefic. IV. c. 19. Tu denique Epicure Deum inermem facis. Omnia illi tela, omnem detraxisti potentiam, et ne cuiquam metuendus esset, proiecisti ipsum extra metum. Lactant. III. c. 17.

116) Cicero de natura Deor. I, c. 16. Lucret. V. v. 850—55.

lichkeit seiner theologischen Philosopheme einzusehen, denn sonst hätte er auch den größten Theil seines Systems aufgeben müssen.

Die Theologie des Epikurus fängt mit einem Beweise für das Daseyn der Götter an, welcher von der Allgemeinheit dieses Begriffs hergenommen ist. Es giebt keine Nation, keine Classe von Menschen, welche nicht eine Vorstellung von Gott haben; und diese Ueberzeugung beruhet nicht auf Erziehung, Unterricht, gelehrter Bildung, oder auf gesetzlichen Vorschriften der Staaten, sondern sie ist ein Werk der Natur [117]. Nun fragt es sich, woher die Menschen diese Vorstellung, diese προληψις, nach Epikurs Ausdrucke, haben? Jede Anticipation setzt die Einwirkung des Gegenstandes voraus, sonst würde sie nicht in der Seele des Menschen vorhanden seyn. Die Götter sind von den Menschen zu entfernt, als daß sie auf ihre Sinne wirken könnten; also müssen, wie bei allen andern Objecten, gewisse Bilder von den Göttern ausgehen, welche nicht auf die Sinne, sondern im wachenden Zustande, vorzüglich aber im Schlafe auf die Imagination des Menschen wirken, und dadurch die Vorstellungen von den göttlichen Naturen erzeugen [118]. Auf diese

117) Cicero de natura Deor. I, c. 16. Quae est enim gens, aut quod genus hominum, quod non habet sine doctrina anticipationem quandam deorum? c. 17. Cum enim non instituto aliquo aut more aut lege sit opinio constituta, maneatque ad unum omnium firma consensio, intelligi necesse est, esse deos, quoniam insitas eorum, vel potius innatas cognitiones habemus. De quo autem omnium natura consentit, id verum esse necesse est.

118) Lucretius V. v. 1168.

Quippe

diese Art ist jene Anticipation entstanden, und sie hat objective Wahrheit, weil sie durch das Object selbst gegeben ist. Aus diesem Grunde erhellet auch, warum sich die Vorstellung von Gott bei allen Menschen findet.

Dieses stimmt freilich mit den psychologischen Sätzen des Epikur überein. Denn nach seiner Ansicht bezieht sich nicht allein jede Vorstellung auf ein äußeres Object, sondern sie ist auch durch dasselbe vermittelst der ausströmenden Bilder entstanden und gegeben. Die Vorstellung von Gott muß also auch einen äußern objectiven Grund haben. — Wir wollen nicht dagegen erinnern, daß auf eben die Art auch die Vorstellungen der Verstorbenen etwas für die Fortdauer der Seele beweisen müßten. Denn diese Instanz könnte noch auf die Art gehoben werden, daß diese Vorstellungen von den objectiven Bildern herrühren, welche von den Lebenden sich lostrennten, und noch in dem Universum herumschwärmen, — aber mit eben dem Grunde

Quippe etenim jam tum divum mortalia saecla
Egregias animo facies vigilante videbant,
Et magis in somnis, mirando corporis auctu.
His igitur sensum tribuebant, propterea quod
Membra movere videbantur, vocesque superbas
Mittere pro facie praeclara et viribus amplis,
Aeternamque dabant vitam, quia semper eorum
Suppeditabatur facies et forma manebat,
Et manet omnino, et quod tantis viribus auctos
Non temere ulla vi convinci posse putabant.

Sextus Empiric. advers. Mathematic. IX. §. 25. Επικουρος δε εκ των κατα τους ὑπνους φαντασιων οιεται τους ανθρωπους εννοιαν εσπακεναι θεου. μεγαλων γαρ ειδωλων, φησι, και ανθρωπομορφων κατα τους ὑπνους προσπιπτοντων, ὑπελαβον και ταις αληθειαις ὑπαρχειν τινας τοιουτους θεους ανθρωπομορφους.

Grunde müßte Epikur auch die Ueberzeugung von der Vorsehung, welche eben so allgemein ist, als der Glaube von dem Daseyn der Götter, für eine objective, wahre und gegründete Vorstellung halten.

Auf dieses Fundament, welches bloße Geburten der Einbildungskraft zu wirklichen Wesen macht und sie vergöttert, gründet nun Epikur seine Theologie, welche den Polytheismus und, zwar nicht alle, doch einige grobe anthropomorphische Vorstellungen des gemeinen, uncultivirten Verstandes in Schutz nimmt [119]. Sie beruhet auf den beiden Sätzen: die Götter sind aus Atomen bestehende lebende Wesen, von unermeßlicher Größe und menschlicher Gestalt; sie sind unsterbliche und seelige Wesen.

Der erste Satz ist Folge des Grundsatzes seiner Philosophie, nach welchem alles Wirkliche entweder Raum oder Körper ist, und daher auch nicht weiter bewiesen [120]. Es

119) Diogen. Laert. X. §. 124.

120) Diogen. Laert. X. §. 139. *εν αλλοις δε φησι τους θεους λογω θεωρητους ειναι· ούς μεν, κατ' αριθμον ύφεςωτας· ούς δε, κατα όμοειδιαν εκ της συνεχους επιρρυσεως των όμοιων ειδωλων επι το αυτο, αποτετελεσμενους ανθρωποειδως.* Plutarchus de physic. Philosophor. decretis I, c. 7. *Επικουρος ανθρωποειδεις μεν παντας τους θεους, λογω δε παντας τουτους θεωρητους δια την λεπτομερειαν της των ειδωλων φυσεως.* Stobaeus Eclog. Physic. p. 66. Cicero de natura Deor. I, c. 19. Epicurus autem, qui res occultas, et penitus abditas non modo viderat animo, sed etiam sic tractat ut manu, docet eam esse vim et naturam deorum, ut primum non sensu, sed mente cernatur: nec soliditate quadam, nec ad numerum,

Es scheint aber, daß Epikur nicht allein diese Aggregate, sondern auch die von ihnen ausströmenden Bilder, durch welche

rum, ut ea, quae ille propter firmitatem ςερεμνια appellat, sed imaginibus, similitudine et transitione perceptis: cum infinita simillimarum imaginum species ex innumerabilibus individuis existat, et ad deos (Lamb. ad nos, Davis. a diis) affluat, cum maximis voluptatibus in eas imagines mentem intentam, infixamque nostram intelligentiam, capere, quae sit et beata natura et aeterna. Die Aehnlichkeit der letzten nicht sehr klaren Stelle mit der ersten aus Diogenes, hat Hrn. Meiners, in seiner Abhandlung über Epikurs Character und dessen Widersprüche in der Lehre von Gott (Vermischte Schriften 2 B. S. 120) zu dem Irrthume verleitet, als wenn beide auch einen und denselben Inhalt hätten. Er änderte daher im Diogenes die Worte οὒς μεν — οἱς δε, und setzte an ihre Stelle οὐ μεν — αλλα δε, worauf nun beide Stellen gleichlautend werden. Allein Vellejus spricht von den Bildern, durch welche die Vorstellung von Göttern hervorgebracht wird, Epikur aber von den Göttern selbst. Und setzen nicht die Bilder nach Epikurs Lehre Objecte voraus, von denen sie ausströmen? Ich kann mich also nicht von der Nothwendigkeit einer Aenderung jener Worte überzeugen. Es kommen freilich mehrere Stellen im Cicero vor, aus denen man schließen könnte, Epikur habe bloß die Bilder, also die zweite Art für Götter gehalten; dagegen aber auch andere, aus welchen das Gegentheil erhellet, z. B. I, c. 27. Illud video pugnare te, species ut quaedam sit deorum, quae nihil concreti habeat, nihil solidi, nihil expressi, nihil eminentis etc. und c. 38 tu autem (dicis) et Gracchi et Octa-

welche die Menschen die Vorstellung von Göttern erhielten, für Götter hielt; zum wenigsten herrscht darüber in den vorhandenen Denkmälern eine Dunkelheit, die sich wohl schwerlich wird ganz aufklären lassen. Aber was diese Annahme wahrscheinlich macht, ist, daß auch Demokrit gerade dieselbe Meinung gehabt, und sowohl die Bilder als die Wesen, von denen sie ausgehen, für göttliche Wesen scheint gehalten zu haben [121].

Die Götter der ersten Art bestehen also aus Atomen, sie sind individuelle Wesen, mit Dichtigkeit begabt. Die Götter der andern Art aber sind die aus diesen ausfließende Bilder, welche keine Dichtigkeit besitzen, nicht aus denselben Atomen (ad numerum) bestehen, sondern durch immer von neuem abgehende Theile so erneuert werden, daß sie die Aehnlichkeit mit ihren Urobjecten behalten. Daß aber dieses letzte nicht von den Göttern der ersten Art gelte, sondern daß ihre Substanz immer aus einerlei und denselben Atomen bestehe, muß aus dem Gegensatze geschlossen

Octavii imagines remanere, quae, in Capitolium cum pervenerim, tum ad animum meum referantur: hoc idem fieri in deo, cuius crebra facie pellantur animi. — Uebrigens wird jene dunkle Stelle durch eine andere c. 37. aufgeklärt. Sic enim dicebas, speciem dei percipi cogitatione non sensu: nec esse in ea ullam soliditatem, neque eandem ad numerum permanere, eamque esse eius visionem, ut similitudine et transitione cernatur, neque deficiat unquam ex infinitis corporibus similium accessio.

121) Cicero de natura Deor. I, c. 12. Quid Democritus, qui tum imagines, earumque circuitus in deorum numero refert, tum illam naturam, quae imagines fundat ac mittat etc.

schlossen werden, und das ist es, was die Worte κατ' αριθμον ὑφεϛωτας bedeuten.

Diese Götter haben Menschengestalt. Epikur begnügt sich nicht, auf die Art und Weise sich zu berufen, wie sie nach seiner Vorstellungsart den Menschen erscheinen, sondern er fügt auch noch andere Gründe hinzu. Die menschliche Gestalt vereiniget so viel Würde, Zweckmäßigkeit und Schönheit, daß die vollkommensten und edelsten Wesen, welche wir uns unter den Göttern denken, mit keiner andern Gestalt, als der menschlichen, vorgestellt werden können. Welche andere Gestalt könnte wohl für die Götter passen, da sie lebendige Wesen sind? Die höchste Seligkeit, welche wir ihnen beilegen, kann nicht ohne Tugend, und diese nicht ohne Vernunft seyn, diese aber läßt sich nur in einem Wesen von menschlicher Gestalt als möglich denken [122]).

Haben die Götter aber nicht nur menschliche Gestalt, sondern auch einen menschlichen Körper, so sind sie als Menschen auch denselben Unvollkommenheiten, Krankheiten und dem Tode unterworfen; dieses streitet mit dem Begriffe. Epikur setzte also die Einschränkung hinzu, daß die Götter nur ein Analogon von menschlichen Körper, ein Analogon von Blute u. s. w. haben [123]). Dieses ist im Grunde nichts weiter, als die Götter sind Wesen von einer viel feinern Materie, als der menschliche Körper ist. Daher sagt auch Lucrez, sie wären von so

 subtilem

122) Cicero de natura Deor. I, c. 18.

123) Cicero de natura Deor. I, c. 18. Nec tamen ea species corpus est, sed quasi corpus; nec habet sanguinem, sed quasi sanguinem. Vellejus setzt noch hinzu: haec et inventa sunt et acutius et dicta subtilius ab Epicuro, quam ut quivis ea possit agnoscere.

subtilem Wesen, daß sie weder von Menschen, noch überhaupt von etwas Körperlichen berührt werden, noch etwas von der Art berühren könnten. Und von dieser Art sey auch ihr Sitz [124]). Das wären also körperliche Götter, aus dem Leeren zusammengesetzt; denn nur das Leere hat die Eigenschaft, daß es weder berühren noch berührt werden kann, oder mit andern Worten, Körper die Nichtkörper sind; und Cicero hatte so Unrecht nicht, wenn er sie im Scherz durchsichtige Götter nennt, durch welche die Luft hindurchstreichen kann [125]).

Indessen haben doch die Götter, wenn gleich nur einen analogischen, dennoch einen Körper, sie sind aus Atomen zusammengesetzte Wesen. Sie müssen also auch nach seinen übrigen Grundsätzen vergänglich seyn. Denn nichts Zusammengesetztes hat eine ewige Dauer; nur das Einfache, die Atomen, sind darum, weil sie nicht aus Theilen bestehen, unvergänglich [126]). Und doch sollen die Götter ewig

124) Lucret. V. v. 147—155.

Illud item non est, ut possis credere, sedes
Esse Deum sanctas in mundi partibus ullis.
Tenuis enim natura Deum, longeque remota
Sensibus a nostris, animi vix mente videtur.
Quae quoniam manuum tactum suffugit, et ictum,
Tactile nil nobis quod sit contingere debet.
Tangere enim non quit, quod tangi non licet ipsum.
Quare etiam sedes quoque nostris sedibus esse
Dissimiles debent, tenues de corpore eorum.

125) Cicero de divinitat. II, c. 17. Deos enim ipsos jocandi causa induxit Epicurus perlucidos et perflabiles et habitantes tamquam inter duos lucos sic inter duos mundos.

126) Lucret. III. v. 807 seq. Plutarch. de physic. philosoph. decret. I. c. 7. II. c. 4.

ewig fortdauernde Wesen seyn? Denn dieses liegt in dem Begriffe derselben. Wie wird dieses Epikur beweisen? Es ist ein Gesetz, sagt er, daß in dem unendlichen Universum eine durchgängige Gleichheit in dem Entgegengesetzten, oder eine Art von Gleichgewicht (ισονομια) herrscht. Daraus folgt, daß, wenn es eine unendliche Zahl von sterblichen Wesen giebt, auch eine unendliche Zahl von unsterblichen vorhanden ist [127]). Aber dieses Gesetz, wie und wodurch ist es erwiesen? Warum wird es hier erst zu Hülfe genommen? Es ist einleuchtend, daß es vom Epikur nur als Nothbehelf ersonnen ist, um sich aus einer Verlegenheit zu reißen. Immer bleibt noch der Widerspruch mit dem oben angegebenen Grundsatze, der noch mehr auffällt, wenn man sich erinnert, daß er da, wo er die Sterblichkeit der Seele erweisen sollte, ausdrücklich nur drei Objecte als ewig und unvergänglich namhaft macht, nehmlich, die Atomen, das Leere und das Universum. Die subtile Natur kann die Unsterblichkeit der Götter nicht mehr begründen. Denn warum soll bei den Göttern nicht gelten, was von der Seele gesagt wird, daß je aus feinern Bestandtheilen ein Wesen besteht, desto

 leichter

127) Cicero de natura Deor. I. c. 19. Summa vero vis infinitatis et magna ac diligenti contemplatione dignissima est, in qua intelligi necesse est, eam esse naturam, ut omnia omnibus paribus paria respondeant. Hanc ισονομιαν appellat Epicurus, id est, aequabilem tributionem. Ex hac igitur illud efficitur, si mortalium tanta multitudo sit, esse immortalium non minorem. c. 39. Die mehresten Schriftsteller sehen diese ισονομια für einen Beweisgrund für das Daseyn der Götter an; allein weder Vellejus noch Cotta in der Widerlegung betrachten sie von dieser Seite. Es soll nur die Unsterblichkeit der Götter dadurch bewiesen werden.

leichter es auflöslich sey. Noch eher kann man billigen, daß er sich auf die Idee von der Gottheit, welche allen Menschen gemein ist, beruft. Jeder Mensch, der eine Vorstellung von der Gottheit hat, stellt sich dieselbe als ein ewiges Wesen vor [128]). Aber es leuchtet in die Augen, daß diese Idee mit der Exposition des Begriffs, welche Epikur versucht, durchaus im Widerspruche steht. Denn diese Idee bezeichnet ein übersinnliches, über die Natur erhabenes Wesen, Epikur aber macht seine Götter, was er auch für künstliche Wendungen versucht, zu organischen Naturwesen, die den Gesetzen der Natur unterworfen sind.

Dieses ist die metaphysische Entwickelung des Begriffs, die nur zur Einleitung und Befestigung des moralischen Begriffs von den Göttern als den seligsten Wesen dienen sollte. Das letzte ist das wichtigste Merkmal in dem Begriffe, und hinreichend, nach seiner Ansicht, um die Götter als Wesen darzustellen, welche der Verehrung würdig sind; er würde daher, sagt er, jene metaphysischen nicht hinzugefügt haben, wenn sich der menschliche Verstand damit begnügte, und nicht zu wissen begehrte, von welcher Natur diese seligen Wesen sind [129]).

Dieses

128) Cicero de natura Deor. I, c. 17.

129) Diogen. Laert. X. §. 124. *πρωτον μεν τον θεον ζωον αφθαρτον και μακαριον νομιζων, ὡς ἡ κοινη του θεου νοησις ὑπεγραφη μηδεν μητε της αφθαρσιας αλλοτριον, μητε της μακαριοτητος ανοικειον αυτω προσαπτε· παν δε το φυλαττειν αυτου δυναμενον την μετα αφθαρσιας μακαριοτητα, περι αυτον δοξαζε.* Cicero de natura Deor. I, c. 17. Si nihil aliud quaereremus, nisi ut deos pie coleremus, et ut superstitione liberaremur, satis erat dictum, nam et praestans deorum natura, hominum pietate coleretur, cum et aeterna esset

et

Dieses Prädicat der Götter wird weiter nicht bewiesen. Ganz richtig bemerkt Epikur, daß Seligkeit ein Merkmal sey, welches alle Menschen sich in dem Begriffe der Götter denken [130]. Alles war dem Epikur daran gelegen, dieses Merkmal so zu entwickeln, wie es die Grundsätze seiner ganzen Philosophie erfoderten. Die Menschen können die Götter als selige Wesen verehren, aber sie dürfen keine Ursache haben weder ihre Macht zu fürchten, noch sich um ihre Gunst zu bewerben. Und dieses ist nicht anders möglich, als wenn die Menschen ganz unabhängig von den Göttern sind. Sollen diese aber unabhängig seyn, so muß es auch die Welt seyn; die Götter dürfen nicht den geringsten Einfluß auf die Welt und den Weltlauf haben. Erst dann können die Menschen ganz ruhig seyn, und sich ihrer Glückseligkeit versichern. Dieses ist ungefähr Epikurs Räsonnement [131].

Er stellte zu diesem Zwecke den Grundsatz auf: Ein seliges und unvergängliches Wesen unterzieht weder sich noch andere Mühseligkeiten, und daher ist es von Zorn eben so weit entfernt, als von Gunstbezeugungen; denn

 beides

et beatissima. — Sed ad hanc confirmandam opinionem anquirit animus et formam et vitam et actionem mentis atque agitationem in deo.

130) Cicero de natura Deor. I. c. 17. Hanc igitur habemus (πρόληψιν) ut deos beatos et immortales putemus.

131) Cicero de natura Deor. I. c. 20. Itaque imposuistis in cervicibus nostris sempiternum dominum, quem dies et noctes timeremus. Quis enim non timeat omnia providentem et cogitantem et animadvertentem, curiosum et plenum negotii deum?

beides ist nur ein eigenthümlicher Charakter der Schwäche [132]. In diesem Grundsatze wird die Seligkeit für einen ganz thätigkeitslosen Zustand erklärt, weil er den Begriff der Thätigkeit so nimmt, wie ihn die Erfahrung von endlichen Wesen an die Hand giebt, bei welchen freilich damit Anstrengung, Mühe, Beschwerde und Erschöpfung verbunden ist. Und Epikur hat gerade ein Wort aus dem Kreise des menschlichen Lebens gewählt (πραγματα), welches schon an sich und wegen des damit verbundenen Nebenbegriffs gar nicht auf das vollkommenste Wesen paßt. Diese Unvollkommenheiten aus dem Begriff dieses Wesens zu entfernen, erfodert die logische Consequenz. Nur leuchtet die Nothwendigkeit nicht ein, den Begriff der Thätigkeit gerade in dem concreten Sinne zu nehmen, da von einem Wesen die Rede ist, welches nicht zur Sinnenwelt gehört, dessen Prädicate daher zwar nur analogisch, aber doch mit Entfernung aller anhaftenden Beschränkung und Unvollkommenheit gedacht werden müssen, wenn erst vorher die Nothwendigkeit, ein solches Wesen anzunehmen, vor der Vernunft gerechtfertiget ist. Epikur bestimmt den Begriff, ohne den tiefliegenden Grund der Ueberzeugung vom Daseyn Gottes, der nur praktisch, nicht theoretisch ist, aufgesucht zu haben, wie es das Bedürfniß seines Systems und seine Ansicht von der moralischen Natur erfoderte. Aber er kam dabei in dieselbe Verlegenheit als Aristoteles bei seiner speculativen Bestimmung des Begriffs. So wie dieser, weil er von theoretischen Vorstellungen ausging, den Begriff nicht nach moralischen Principien bestimmen konnte, und aus Furcht ein Merkmal aufzunehmen, was eine Unvollkommenheit in sich schließt,

132) Diogen. Laert. X. §. 139. το μακαριον και αφθαρτον, ουτε αυτο πραγματα εχει, ουτε αλλῳ παρεχει· ὡςε ουτε οργαις, ουτε χαρισι συνεχεται. εν ασθενει γαρ παν το τοιουτον.

schließt, keine andern als einige metaphysische, die an sich leer sind, und das reine Denken und Beschauen seiner selbst übrig behielt, welches den Begriff des vollkommensten Wesens wieder gar sehr beschränkt (oben S. 243—255); so sah sich Epikur ebenfalls auf das Merkmal der Seligkeit beschränkt, welches, genauer analysirt, sogar einen mittelbaren Widerspruch in sich faßt, und mit dem materialistischen Begriffe von der Substanz der Götter streitet. Dieses wird sich ausweisen, wenn wir näher untersuchen, wie Epikur diesen Begriff negativ und positiv bestimmt.

Die Seligkeit schließt alle Thätigkeit aus. Die Götter wirken nicht außer sich, sie sind von allen Geschäften und Sorgen frei. Daraus folgt erstens, daß die Götter nicht die Welt gebildet haben; zweitens, daß auch die Regierung und Erhaltung der Welt nicht von ihnen abhängt. Denn, läßt sich wohl ein mühseligeres und unruhvolleres Leben denken, als wenn Gott die ganze Welt regieren, den Lauf der Sterne, die Abwechselung der Jahreszeiten und überhaupt den Naturlauf bestimmen, und keinen Blick von der Erde und dem Meere verwandt, für das Leben und das Wohl aller Menschen sorgen sollte? Ist Gott und die Welt, nach der Vorstellung einiger Philosophen, eins, so läßt sich bei dem so schnellen Umschwunge eben so wenig Ruhe und Glückseligkeit denken [133]). Auch enthält der Glaube an die Weltbildung

 und

133) Cicero de natura Deor. I. c. 20. Sive in ipso mundo deus inest aliquis, qui regat, qui gubernet, qui cursus astrorum, mutationes temporum, rerum vicissitudines ordinesque conservet, terras et maria contemplans, hominum commoda vitasque tueatur; nae ille est implicatus molestiis negotiis et operosis. Nos autem beatam vitam in animi

und Vorsehung mehrere Ungereimtheiten. Man nehme an, die Götter haben die Welt in der Zeit gebildet. Warum nicht eher? Warum waren sie so lange unthätig? Denn es läßt sich nicht denken, daß die Zeit einen Anfang genommen habe, weil sie unendlich ist. Oder scheueten sie die Arbeit? Diese kann nicht bei Gott Statt finden, und es war seiner Allmacht ein Leichtes, das Weltall herzustellen, da ihm alle Elemente gehorchen [134]). Welchen Zweck konnte sich endlich die Gottheit bei dem Weltbau vorsetzen? Etwa um seinetwegen, um sich ein schöneres Wohnhaus zu bauen, oder weil ihm die Mannichfaltigkeit und die Schönheit des Ganzen Vergnügen machte? Wie hätte er desselben so lange entbehren können? Oder waren die Menschen der Zweck, warum die Götter die Welt bildeten? Die Weisen etwa? Um einiger Wenigen willen sollte also ein so großes Werk unternommen seyn? Oder die Thoren? Warum sollte Gott sich um diese verdient machen, und was hätte er erreicht, da doch alle Thoren ohne Zweifel auch die unglückseligsten Wesen sind? [135])

Aus diesen Gründen verwarf Epikur auch alle Arten der Mantik [136]).

Die Seligkeit der Götter besteht in dem Besitz alles Guten und dem Genuß der Weisheit und Tugend, verbunden mit der Gewißheit, daß ihr Zustand der seligste ist

animi securitate et in omnium vacatione munerum ponimus.

134) Cicero de natura Deor. I. c. 9. Lucret. V. v. 169 seq.

135) Cicero de natura Deor. I. c. 9. Lucret. V. v. 157 seq.

136) Cicero de natura Deor. I, c. 20.

ist und nie aufhören wird [137]). Diese Glückseligkeit unterscheidet sich von der menschlichen bloß dadurch, daß die göttliche, als die höchste, keiner Vermehrung noch Verminderung fähig ist, übrigens gründet sie sich, wie die menschliche, auf Tugend [138]). Nun ist aber die Tugend, nach dem Begriff des Epikurs, nichts anders, als die Geschicklichkeit der Vernunft, sich den größtmöglichen Zustand der Glückseligkeit zu verschaffen. Dieser Begriff der Tugend stimmt nun nicht mit dem Begriff von seligen und vollkommenen Wesen überein. Denn man müßte sich dieselben mit derselben Organisation und Sinnlichkeit als die Menschen denken, und sie würden dann nicht die seligen Wesen seyn, die sie der Voraussetzung nach seyn sollen. Die Vernunft hätte dann keine andere Function, als die Begierden einzuschränken, und in das Gleichgewicht zu bringen, damit daraus der Zustand der Seligkeit entspränge. Will man dieses nicht, oder sind sie ihrer Natur nach selige Wesen, so daß dieser Zustand weder angefan-

137) Cicero de natura Deor. I. c. 19. Et quaerere a nobis soletis, quae vita deorum sit, quaeque ab iis degatur aetas. Ea videlicet, qua nihil beatius, nihil omnibus bonis affluentius cogitari potest; nihil enim agit, nullis occupationibus est implicatus: nulla opera molitur, sua sapientia et virtute gaudet; habet exploratum, fore se semper cum in maximis, tum in aeternis voluptatibus. c. 20.

138) Diogen. Laert. X. §. 121. την ευδαιμονιαν διχη νοεισθαι, την τε ακροτατην, οια εςι περι τον θεον, επιτασιν ουκ εχουσαν, και την ανθρωπινην, εχουσαν προσθηκην και αφαιρεσιν ἡδονων. Cicero de natura Deor. I. c. 18.

gefangen hat, noch aufhören wird, so gründet sich ihre Glückseligkeit nicht auf Tugend und Vernunft, wie Epikur behauptet.

Aber noch weniger verträgt sich die behauptete Unthätigkeit mit der höchsten Seligkeit. Ein Wesen, das ganz müssig ist, und ohne etwas zu wirken, bloß im angenehmen Genuß und im Wohlbehagen über seinen Zustand versunken ist, ist ein unwürdiges Wesen. Aber ein ganz passives Wesen, das dennoch höchst selig seyn soll, ist weder in psychologischer noch moralischer Rücksicht denkbar.

Diesen seligen Wesen weiset Epikur einen, ihrem feinen Körper angemessenen Sitz in den Zwischenräumen der Welten (intermundiis) an, wo sie mitten unter den Revolutionen der Welten, da bald eine zertrümmert wird, bald sich wieder eine neue aus den Ruinen zusammensetzt, in ungestörter Ruhe und Seligkeit leben [139].

Man kann mit Recht fragen, wie ein solcher abentheuerlicher Begriff, der bei aller Leere doch nichts, als Anthropomorphismen und eines göttlichen Wesens unwürdige Merkmale enthält, einem Philosophen ernstlich in den Sinn kommen kann? Diese Frage läßt sich aber doch beantworten, und sie wird zugleich den Epikur gegen den Vorwurf, als sey er ein versteckter Atheist, rechtfertigen. Epikur hatte weder ein speculatives noch praktisches Interesse, welches ihn auf den Begriff einer Gottheit hätte führen können. Auf diese Art fielen die meisten und interessantesten Merkmale weg, durch welche die Gottheit als Ursache der physischen und moralischen Weltordnung gedacht

139) Lucret. V. v. 147—155. Cicero de divinat. II, c. 17. Diog. X. § 89

dacht wurde. Es blieb ihm also nichts übrig, als seine Anticipation, welche nichts anders war, als die gemeine anthropomorphische Vorstellungsart, aber verstümmelt, indem Epikur dasjenige willkürlich daraus wegnahm, was dem Geiste seines Systems nicht zusagte. Auf diese Art verfuhr er auch eben so willkührlich bei der Entwickelung des Begriffs, indem er kein anderes Regulativ hatte, als die Convenienz seines Systems. Dieses bot ihm nichts dar, als körperliche Wesen auf der einen, und Glückseligkeit als das höchste Gut auf der andern Seite. Dieses sind nun dieselben Momente zur Bestimmung des Begriffs, welche er in demselben schon vorfand, wozu nur noch Unsterblichkeit kam, als das unterscheidende Merkmal, wodurch sich die Götter von den Menschen unterscheiden [140]).

So entstand nun Epikurs Theologie, welche so viel Ungereimtheiten und Widersprüche enthält, und indem sie auf der einen Seite gegen Menschlichkeiten eifert, welche Thorheit und Aberglaube den Göttern angedichtet hatte, andere an deren Stelle setzt. Daß nun aber Epikur diese Ungereimtheiten nicht ahndete, dieses läßt sich aus mehrern Ursachen erklären. Erstens sind bei jedem Dogmatismus Anthropomorphismen unvermeidlich, welche durch den Materialismus noch vermehrt werden müssen. Der Geist der Epikureischen Philosophie ist Dogmatismus, der um so dreuster ist, je weniger er von erwiesenen Principien ausgeht,

140) Diog. Laert. X. §. 124. θεοι μεν γαρ εισιν· εναργης μεν γαρ εςιν αυτων ἡ γνωσις. οἱους δ' αυτους οἱ πολλοι νομιζουσιν, ουκ εισιν· ου γαρ φυλαττουσιν αυτους οἱους νομιζουσιν. ασεβης δε ουχ ὁ τους των πολλων θεους αναιρων, αλλ' ὁ τας των πολλων δοξας θεοις προσαπτων. Cicero de natura deor. I. c. 16.

geht, und je mehr er der Willkür einen größern Spielraum läßt. Zweitens, Epikur zergliederte seinen Begriff nur bis auf die nähern Merkmale, und er konnte eine ausführliche Entwickelung entbehren, da er seinen Zweck, die Unabhängigkeit der Welt und der Gottheit einleuchtend zu machen, erreicht hatte. Daher verbargen sich aber Ungereimtheiten, welche eine schärfere Analyse würde aufgedeckt haben. Drittens. Was uns am meisten auffällt, daß Gott zu einem körperlich zusammengesetzten Wesen gemacht wird, war dem Grundsatze des Epikurs, daß es außer dem Leeren, den Atomen und deren Aggregaten nichts Reales giebt, angemessen; er hätte daher sein ganzes System aufgeben müssen, wenn er in diesem Begriffe davon hätte abweichen wollen. Zwar ahndete er etwas von dem Widerspruche, welcher in dem Begriffe eines körperlichen Gottes enthalten ist, und er suchte ihn so gut als er konnte dadurch zu entfernen, daß nach ihm die Gottheit aus feinern Atomen zusammengesetzt ist. Daraus folgt aber nicht, daß Gott ein immaterielles Wesen ist, sondern daß er nicht durch die Sinne wohl aber durch den Verstand erkennbar ist, und wenn er die Feinheit aufs höchste treibt, so sinkt das Wesen Gottes zur Leerheit des Raumes herab. Viertens. Da Epikurs Speculation von der gemeinen Vorstellung ausgehet, so kam er auf die Vielgötterei, welche der Vernunft so anstößig ist, und er konnte in seinem Systeme weder ein metaphysisches noch praktisches Interesse finden, welches mit der Vielheit der Götter im Widerstreit gewesen wäre. Endlich darf auch fünftens nicht der Umstand übersehen werden, das Epikur manche ungereimte Vorstellung der Thorheit und des Aberglaubens, wenn auch nicht immer aus richtigen Gründen, in ihrer Blöße aufdeckte, und von seinem Begriffe entfernte [141]. Er konnte sich daher in dem Besitze einer aufgeklär-

141) Diogen. Laert. X. §. 124.

geklärten und geläuterten Denkungsart, in Beziehung auf die unsterblichen Wesen, glauben, und daher um so eher geblendet werden, andere große Mängel und Fehler seiner Begriffe zu übersehen.

Ungeachtet der Materialismus und Sensualismus, wie er in dem System des Epikurs aufgestellt ist, gar nicht begründet, nicht aus haltbaren Grundsätzen hergeleitet, sondern auf bloße Hypothesen aufgebauet ist, so hat er doch auch viel Scheinbares für sich, wodurch er, auch abgesehen von den subjectiven Ursachen, von denen wir oben gesprochen haben, Eingang finden konnte. Er schränkte nehmlich den Umfang der menschlichen Erkenntniß auf das Feld der Erfahrung ein, und bauete alles auf die Evidenz der Anschauung. Diese Bestimmung war zwar freilich nicht erwiesen, aber sie entsprach einem gewissen natürlichen Gefühle, und empfahl sich durch die Abschneidung so vieler leeren und vergeblichen Speculationen in dem Felde des Uebersinnlichen, worüber nun die Philosophen eine geraume Zeit ohne Erfolg gegrübelt und gestritten hatten. Der Epikureismus konnte, von dieser Seite betrachtet, ob er gleich selbst Dogmatismus ist, mit dem Skepticismus gemeinschaftliche Sache gegen die speculativen Behauptungen der übrigen Dogmatiker machen, und würde weit mehr Sensation erregt haben, wenn er weniger Seichtigkeit und mehr Haltung und Festigkeit in Grundsätzen gehabt; wenn sich Epikur nicht selbst Ausschweifungen in das Uebersinnliche erlaubt, und durch diese sowohl als durch seine praktischen Grundsätze nicht so viele Blößen seinen Gegnern gegeben hätte. In jeder Rücksicht verliert dieses System gegen jedes andere dogmatische.

Indessen hat es doch zu seiner Zeit den Forschungsgeist, gleich andern, rege erhalten, durch dreuste und kühne Behaup-

Behauptungen zu kälterer und ernsthafterer Prüfung mancher Lehrsätze gereizt, und vorzüglich durch die Aufstellung eines consequenten Glückseligkeitssystems viel dazu beigetragen, daß die Principien der Tugend und der Pflichten schärfer und bestimmter gefaßt und entwickelt wurden.

Anhang.

Anhang.

Literatur

der

Geschichte der griechischen Philosophie.

Anhang.

Literatur der Ariſtoteliſchen Philoſophie.

(Die Commentarien über Ariſtoteliſche Bücher können hier nicht angeführt werden.)

Franciſci Patricii diſcuſſionum peripateticarum tomi IV, quibus Ariſtotelicae philoſophiae univerſa hiſtoria atque dogmata cum veterum placitis collata, eleganter et erudite declarantur. Baſel, 1581. Fol.

Joh. Georg. Niemeier Diſſ. reſp. Chriſtian Günther Gödeke de Ariſtotele eiusque philoſophia. Helmſtadt, 1703. 4.

Herm. Conringii Ariſtotelis laudatio, Orationes duae Helmſtädt, 1638.

Guarinus Veronenſis vita Ariſtotelis an ſeiner Ueberſetzung der Plutarch. Lebensbeſchreibungen.

Melanchthon Oratio de Ariſtotele; im 3 B. ſ. Declamation.

Joh. Jac. Beurer de vita Ariſtotelis. Baſel, 1589. 8.

Andreae Schotti vitae Ariſtotelis et Demoſthenis inter ſe comparatae. Auguſt. Vindelic. 1663 4.

Joh. Gottl Buhle vita Ariſtotelis per annos digeſta in dem erſten Bande der Operum Ariſtotelis.

Joh. Ad. Emmerich de ingrato Ariſtotelis erga Platonem animo. Progr. Meiningen, 17[illegible]6. 4.

Häberlin Lycei Athenienſis cum Georgia Auguſta comparatio Göttingen, 1741. 4.

Ioh. Gottl. Buhle Commentatio de librorum Ariſtotelis diſtributione in exotericos et acroamaticos. Göttingen. 17[illegible]8. 8.

Auch im erſten Bande ſeiner Ausgabe des Ariſtoteles.

Mch. Piccarti Iſagoge in lectionem Ariſtotelis, cum epiſtola Conringiana et praemiſſa diſſert. de natura, origine et progreſſu philoſophiae Ariſtotelicae ed. Durrius. Altdorf 1667 8.

Bernardi Seminarium philoſophiae Peripateticae. Lugdun. 1599. Fol.

Iac. Mazonius de comparatione Aristotelis cum Platone, Venedig, 1547. Fol.

Iac. Carpentarii Claromontani Platonis cum Aristotele in universa philosophia comparatio. Paris, 1573. 4.

Andr. Bachmann Aristoteles cum Platone comparatus. Nordhausen, 1629. 4.

Comparaison de Platon et d'Aristote par Mr. Rapin. Paris, 1671. 8.

Pet. Ioh. Nunnesii, Barth. Ios. Paschasii et Io. Bapt. Montorii Orationes tres de Aristotelis Doctrina. Frankfurt, 1591. 8.

Ioh. Crassotii Institutiones in universam Aristotelis philosophiam. Paris, 1619. 4.

Ioh. Conr. Durrii Hypotyposis totius Philosophiae Aristotelicae. Altdorf, 1660. 4.

Antiquae germanae ac solidae, i. e. aristotelicae philosophiae principia in academia Iulia tradita editaque a Iona Conrado Schrammio. Helmstad. 1718. 4.

Mch. Piccarti Hypotyposis Philosophiae Aristotelicae. Nürnberg, 1605. 8.

Ueber den Aristoteles, von Friedr. Vict. Lebr. Plessing in Cäsars Denkwürdigkeiten aus der philos. Welt. 3 Band.

Gassendi exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos. Grenoble, 1624. 8.

Petri Rami animadversiones Aristotelicae libr. XX. comprehensae. Par. 1558. 8.

Petri Valeriani Philosophia contra Aristotelem. Danzig, 1653.

Melch Weinrichii Oratio apologetica pro Aristotelis persona adversus criminationes Patricii. Leipzig, 1614. 4.

Mart. Dorpii Oratio de laudibus Aristotelis adversus L. Vallam. Löwen, 1514. 4.

Ioh. Broscii Apologia pro Aristotele et Euclide contra Ramum et alios. Danzig, 1652. 4.

Pet. Gallandii Oratio pro Aristotele et schola Parisiensi contra P. Ramum. Paris, 1551. 4.

Ioh. Guilleminat Selectae quaestiones quibus doctrina Aristotelica defenditur. Paris, 1671. 8.

Henr. Stabii Plus ultra ad non plus redactum, in quo

quo Aristotelis dignitas defenditur contra Ios. Glanvill. London, 1674. 4.

Ios. de Munnana dignitas Aristotelis acclamata et vindicata. Sevilla, 1702. 4.

M. Georgii Pauli Roetenbeccii Disp. Resp. Andr Theoph. Amberger, Aristotelicae philosophiae divisionem sub examen vocans. Altdorf, 1705. 4.

Eiusdem Disp. de principio Aristotelico et Cartesiano. Altdorf, 1685.

Sam. Mascov Exercitat. academica: Uter in scrutinio veritatis rectius dubitet Aristoteles an Cartesius. Königsberg, 1704. 4.

Iac. Carpentarii descriptio universae artis disserendi ex Aristotelis logico Organo collecta et in libros tres distincta. Paris, 1564. 4.

Iac. Carpentarii descriptio universae naturae ex Aristotele, P. I, II. Paris, 1562. 4.

Petri Rami Scholar. physicar. lib. VIII. Paris, 1565. 8.

Sebastiani Bassonis philosophiae adversus Aristotelem libr. XII. Paris, 1621. 8.

Gerardi et Arn. Bootiorum Philosophia naturalis reformata, sive Philosophiae Aristotelicae examinatio ac confutatio. Dublin, 1641. 4.

Petri Rami Scholarum metaphysicarum libri XIV. Paris, 1566.

Fortunius Licetus de pietate Aristotelis erga deum et homines et de animarum rationalium immortalitate secundum opinionem Aristotelis. Patav. 1629. Fol.

Discorso di Rinaldo Odoni per via peripatetica, ove si demostra, si l'anima secondo Aristotele e mortale ò immortale. Venedig, 1557. 4.

Io. Faustii Examen theologiae gentilis, qualem docuit Aristoteles. Strasburg.

Hieronymi Capraedoni libri tres de Theologia Aristotelis. Venet. 1609. 4.

Valerianus Magnus de Atheismo Aristotelis. 1647.

Zachar. Grapii Dissert. an Aristoteles fuerit atheus. Rostoch. 1703.

Io. Georg Walch exercit. historico-philosophica de atheismo Aristotelis in seinen Parergis academicis. Leipzig, 1721.

I. Sev. Vater Theologiae Aristotelicae Vindiciae. Leipzig, 1795. 8.

Aristotelis Ethicorum Nicomacheorum adumbratio accommodate ad nostrae philosophiae rationem facta Disput Ioh. Fr. Gottl. Delbrück. Halle, 1790. 8.

Ioh. Burck. Maius Diss quod Aristoteles demonstrationem do trinae moralis non incertam statuerit. Kiel. 17 6 4.

Georgii Pauli Roetenbeccii Disput. de Stoicorum et Peripateticorum circa gradum necessitatis bonorum externorum ad summam beatitatem disceptatione. Altdorf, 17c9.

Erh. Reusch Disputatio historico moralis, Praes. Magn. Dan. Omeisio, vir prudens Aristotelicus cum sapiente Stoico collatus. Altdorf, 1704. 4.

Ioh. Launoy de varia philosophiae Aristotelicae fortuna. Paris, 1653. 8. 3 Ed. Hagae Comit. 1662. 8. — recudi curavit Ioh. Herrm. ab Elswich. Wittenberg, 1720. 8.

Geor. Pauli Roetenbeccii Oratio de philosophiae aristotelicae per singulas aetates fortuna varia. Altdorf, 1668.

Ioh. Bened. Carpzov Disp. Resp. Christ. Henr. Hausotter Vita et placita Critolai Phaselitae. Leipzig, 1743. 4.

Literatur der Epikureischen Philosophie.

Petri Gassendi animadversiones in Diogenem Laertium de vita et philosophia Epicuri. Leyden, 1649. Fol.

Diogenis Laertii de vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum liber decimus graece et latine separatim editus atque adnotationibus illustratus a Carolo Nürnberger. Nürnberg, 1791. 8.

De vita et moribus Epicuri libri octo auctore Petro Gassendo. Lugd. Batav. 1647. Edit. altera auctior et correctior. Haag, 1656. 4.

Sam. de Sorbiere Lettres de la vie, des moeurs et

et de la reputation d'Epicure avec les reponses à ses erreurs, in dessen Lettres et Discours. Paris, 1660. 4.

Gustav Peringer Disput. de Epicuro. Upsala, 1685. 8.

La vie d'Epicure par Jacques Rondel. Paris, 1679. Haag, 1686. 8. mit Coutures Morale d'Epicure. Jac. Rondel de vita et moribus Epicuri. Amsterdam, 1693. 12.

Franciscus de Quevedo Defensa de Epicuro. Barcinone, 1631. 8.

Olai Verelii exercitatiuncula declamatoria pro Epicuro habita, 1642, in seinen Opusculis. Linköping, 1730. 8.

Will. Temple Essay upon the Gardens of Epicurus in seinen Miscellanies. London, 1696. 8.

Les vies d'Epicure, de Platon et de Pythagore, recueillies de divers Auteurs et sur tout de Diogene Laerce, par M***. Amsterdam, 1752. 8.

Epikur als ein Kenner und Freund der schönen Wissenschaften, wider seine Ankläger vertheidigt von Joh. Stockhausen. Helmstädt, 1751. 4.

Apologie des Epikur, von einem Antibatteusianer (Joh. Gottfr. Bremer). Berlin, 1776. 8.

Vita et doctrina Epicuri, dissertatione inaugurali examinata a Fr. Ant. Zimmermann, resp. Zehner. Heidelberg, 1785. 4.

Apologie und Leben Epikurs von H. E. Warnekros. Greifswalde, 1795. 8.

Syntagma philosophiae Epicuri cum refutationibus dogmatum, quae contra fidem christianam ab eo asserta sunt, oppositis per Petrum Gassendum. Haag, 1659. 4. Amsterdam, 1684. 4.

Trogilli Arnkiel de philosophia et schola Epicuri. Kiel, 1671. 4.

Nic. Hilli philosophia Epicurea. Genev. 1619. 12.

Petri de Villemandy manuductio ad philosophiae Aristoteleae, Epicureae et Cartesianae parallelismum. Amsterdam, 1685. 4.

Les songes d'Epicure traduits du Grec par M. le Docteur Ugtoogt — publiés par Mr. le Chevalier D. Paris, 1755. 8.

La Morale d'Epicure, avec des reflexions par Mr. le Baron

Baron des Coutures. Paris, 1685. vermehrt von Rondel. Haag, 1686. 12.

La Morale d'Epicure tirée de ses propres écrits. Par Mr. l'Abbé Batteux. Paris, 1758. 8. Deutsch (von Joh. Gottfr. Bremer.) Mietau, 1774. 8. u. 1792.

Versuch über die Einseitigkeit des stoischen und epikureischen Systems in der Erklärung vom Ursprung des Vergnügens (von E. Platner) in der Neuen Bibliothek der schönen Wissenschaften 19 B.

Magni Omeisii Epicurus ab infami dogmate, quod summum bonum consistat in obscoena corporis voluptate, defensus. Altdorf, 1679. 4.

Wilh. Henr. Beckher Diss. de praeiudiciis, quae Epicurum foedae voluptatis reum incrassarunt. Königsberg, 1718. 4.

Gothofred. Plouquet Diss. de cosmogonia Epicuri. Tübingen, 1755. 4.

Gualter. Charleton Physiologia Epicuro-Gassendo-Charletoniana, sive fabrica scientiae naturalis ex hypothesi atomorum, fundata per Epicurum, reparata per Gassendum, aucta per Charletonum. London, 1654. Fol.

L'accord des sentimens d'Aristote et Epicure sur la physiologie par Mr. Restauraut. Leyden, 1682. 12.

I. Mich. Kern Diss. Epicuri prolepsis s. anticipationes sensibus demum administris haustae, non vero menti innatae, in locum Ciceronis de natura Deor. I. c. 16. Göttingen, 1756. 4.

Io. Conr. Schwarz iudicium de recondita theologia Epicuri I, II. Commentat. Coburg. 1718. 4.

Io. Fausti Dissert. de deo Epicuri. Strasburg, 1685. 4.

Meiner's Abh. über Epikurs Charakter und dessen Widersprüche in der Lehre von Gott, in seinen vermischten Schriften 2 B.

Io. Achat. Felix Bielcke Diss. qua sistitur Epicurus atheus contra Gassendum, Rondellum, Baelium. Jena, 1741. 4.

Ioh. Henr. Kronmayer Dissert., Praes. Gottl. Stolle. de Epicuro creationis et providentiae divinae assertore, Jena, 1713. 4.

p. 352. Ein ehrenvolles [illegible] des Sclaven ist enthalten in einem Epigramm des Menandros, des [illegible] der neuen Komödie, das [illegible] bei Brunck Analecta T. I. p. 205. [illegible] des Menander [illegible] hat die [illegible] [illegible] [illegible] andern [illegible] hat sie den [illegible] [illegible].

p. 353. [illegible] der [illegible] [illegible] ein [illegible] [illegible] [illegible] zu [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] Zeugen des Epikur. Epikur hatte in seinem Testament [illegible] ordnet, das Andenken seines Freundes und den seinigen den 20 jedes Monats durch ein gemeinschaftliches Mahl zu feiern.

p. 310. Haec ultima verba Tennemannus perperam ita scripsit: ἀλλ' οὐδ' ἔστιν ἄνθρωπος ὃς ἂν κτῆμα ᾖ, ἄνθρωπος ὢν (ζῶν), atque inde colligit, Aristotelem recte intellexisse, notiones hominis ac servi sibi invicem repugnare. Si hoc Arist. intellexisset, longe aliter de servitute judicare debuisset. Verum Ar. istis verbis explicare voluit, quid sit ἄλλου εἶναι. Hinc non ἀλλ' οὐδ' ἔστιν, sed ἄλλου δ' ἐστιν necessario est legendum. — Krug de Aristotele servitutis defensore.

p. 436. Das Compendium Malon. c. Aristotele comparatio (42 B.) lais 1513
ist ein Commentar über Alcinous εἰσαγωγή [illegible]
[illegible] das Comble Dounous zu f. [illegible] d. Alcinous

p. 344 Aristoxenus hält den Teil für [illegible]
ἡ μετρεω Stob. Ecl. phys. I p 252.

p. 290 Gottseligkeit muss früher Glückseligkeit [illegible]

p. 405 [illegible] Sext. Empir. adv. Log. II. § 63 Epikur sagte [illegible] Unterschied [illegible] ὅτι γὰρ φαινόμενον [illegible] τὸ τοιοῦτον, ζητεῖται γὰρ τὰ φαινόμενα, ὅτι ἀληθῆ διὰ φαινομένου γὰρ σημαίνει τὸ ἄδηλον ἀποδείκνυσθαι.

p. 432 [illegible] Scepticismus [illegible] Demonstration [illegible] Sext. Empiric. adv. Log. II. § 348 Pyrrhon. Hypot. III. § 137. [illegible] Diog. Laert. X. § 26.

p. 377 [illegible] Epikurs [illegible] Accidenzen Sextus adv. Phys. II. § 219. [illegible] ἡμερο [illegible] καὶ νυκτ [illegible] [illegible] II. § 182.

p. 343 [illegible] Zenon [illegible] l. III. p. III. 327 [illegible]

p. 334 Merkwürdig [illegible] Zweifel gegen die [illegible] Zweckmässigkeit der Natur [illegible] Metaphysik (Meiners [illegible] Zweckmässigkeit)

p. 338 [illegible] Timaeus [illegible] l. I. II. 247 [illegible] μακειδες [illegible]

p. 379 426. [illegible] Epikurs Argument gegen göttliche [illegible] Lactantius de ira Dei c. 13.

p. 403 Den [illegible] ἐαυτὸν [illegible] ὅτι εὐδαιμ [illegible] ἀληθείᾳ τοιοῦτον etc.

p. 409 Das προσμένον muss anders erklärt werden [illegible] Epicur. Epistolam [illegible] [illegible] ἀντιβασι [illegible] ἀντεσον [illegible] Sextus [illegible] VIII 203 seq.

p. 381 [illegible] d. Atome [illegible] Sextus adv. [illegible] [illegible] Lex [illegible] 164. [illegible] 321 II. § 670 [illegible] Diog. [illegible] S. 67.
Schneider [illegible] Epic. [illegible]



